المُغني

في أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدآبادي

المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

المجلد الأول

٤ - ٥

رؤية الباري عز وجل - المخلوق - خلق الإنسانية

منشورات

محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية

DKi

بيروت - لبنان

المغني

في

أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسد آبادي

المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

الجزء الرابع

رؤية الباري عز وجل



دار الكتب العلمية®

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

DKi

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان

Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon

Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban



http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com

الكتاب : المغني في أبواب التوحيد والعدل

Title : Al-Muǧnī fī Abwāb AL-Tawhīd wa al-ʿAdl

التصنيف : علم كلام

Classification: Theology

المؤلف : القاضي عبد الجبار

Author : Al-Qadi Abd Al-Jabbar

المحقق : الدكتور محمد خضر نبها

Editor : Dr.Mohammed Khodor Nabha

الناشر : دار الكتـــب العلميـــة - بيـــروت

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages : 5680 عدد الصفحات: 5680

Size : 17* 24 cm قياس الصفحات: 17* 24 cm

Year : 2012 A.D. -1433 H. سنة الطباعة : 2012 م - 1433هـ

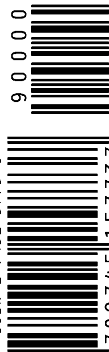
Printed in : Lebanon بلد الطباعة : لبنـــان

Edition : 1st الطبعة : الأولى

DKi
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢ ٥ ٩٦١+
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+
ص.ب: ٩٤٢٤-١١ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠



ISBN 978-2-7451-5773-7
ISBN 2-7451-5773-6

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدّمة التحقيق

بتوفيقٍ من الله تعالى وتسديده، نشرتُ منذ سنوات «موسوعة تفاسير المعتزلة»، في ستة أجزاء[1]. وحين العمل على هذه الموسوعة لفت انتباهي القاضي عبد الجبَّار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، لِما يمثّله من خلاصة مدرسية للكلام الاعتزالي.

وفي هذه الحالة من التأمّل والانتباه، عَرَضَ عليَّ صديقي العزيز الحاجّ محمد علي بيضون، نشر موسوعة القاضي عبد الجبّار الكلامية والموسومة باسم «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وشَرَطَ أن يكون نشرها بمنهجية علمية، ليستفيد منها الباحث والقارىء معًا، لأنه من المعلوم أن كتاب «المغني» صدر منذ ستِّينيات القرن الماضي في مصر، بعناية المرحوم الدكتور طٰه حسين، وكانت نشرةً ضابطةً فقط للنص الأصلي، دون الالتفات إلى الأمور البحثية الأخرى، فكان كتاب «المغني» كمخزن كبير يحتوي على الكثير من المقتنيات الثمينة دون معرفتنا بها، وبجرأة أقول: إن نشرتنا هذه أخرجت كنوز «المغني» على الملأ بعد فقدان طويل لها، لأننا سنجد الآراء العديدة لرجال عصر القاضي وممَّن سبقوه من الفِرَق المتعددة، وتحديدًا آراء شيخه أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) الذي أكثَرَ القاضي عنه النقل، وتمثّل هذه النقولات تبيانًا دقيقًا لآرائه، وقد تشكِّل مدخلًا هامًّا لإعادة بناء كتبه المفقودة.

إضافة إلى ذلك، عثرنا في هذه الموسوعة على العشرات من المصادر التي نقل عنها القاضي، وهي اليوم مفقودة ولم تصل إلينا، ومن هنا، أهمية

(١) صدرت عن دار الكتب العلمية، لبنان، ط ١، سنة ٢٠٠٧ م.

نشرتنا هذه والتي تمتاز عن نشرة القاهرة الأُم، بالكشف عن الكنوز المخبوءة في هذه الموسوعة، وإظهارها للباحث بشكل مبسط، مع إضافات منهجية وعلمية.

فلذلك، كان العمل على هذه الموسوعة يقوم على الخطوات الآتية:

١ ـ ضبطنا النص كما هو في نشرة القاهرة، ولم نستفِد من مخطوطات «المغني»، لأن الناشر لها مما يُشهَد له بالدقة، والمنهجية التحقيقية، والأمانة العلمية، فلذلك اكتفينا بنشرته الأولى لهذا النص.

٢ ـ وضعنا عناوين للموضوعات التي عالجها القاضي، وهي بمثابة «مفاتيح» لأفكاره، وجعلنا هذه العناوين ضمن معكوفتين هكذا [ ].

٣ ـ أعطينا أرقامًا وعناوين للفصول والأبواب، ووضعنا كل زيادة منّا بين معكوفتين.

٤ ـ شرحنا المصطلحات الكلامية، والفلسفية، والفقهية، والأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان في كل جزء.

٥ ـ وضعنا جزءًا مخصَّصًا للفهارس في آخر هذه الموسوعة، ويشمل فهارس الأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان، والآيات، والأحاديث، والمصادر الواردة في المتن والمصطلحات الكلامية والفلسفية، وهو في الواقع كشَّاف سهل لكنوز «المغني».

٦ ـ قمنا بدراسة مقتضبة عن محتوى كل جزء من هذه الموسوعة، وكررنا في كل جزء (هذه المقدمة)، إضافة إلى (المدخل العامّ) الذي عالجنا فيه سيرة القاضي، وكتاب «المغني»، وموقعه من تراث المعتزلة، وغيرها من العموميات الفكرية المتعلقة بموضوعنا.

٧ ـ يصدر لاحقًا، إن شاء الله تعالى، كتابٌ خاصٌّ بمصادر القاضي الواردة في «المغني»، والتي هي في الأعمّ الأغلب مفقودة ولم تصل إلينا، وهذا الكتاب هو عبارة عن النصوص التي نقلها القاضي من هذه المصادر المفقودة، وهي مرتبة كأننا نُعيد بناء النص الأصلي المفقود.

وفي الختام، نحمده تعالى على ما أنعم ووفَّق، والشكر موصول للأخ العزيز الحاجّ محمد علي بيضون على نشره هذا السِّفر الكبير، وأتوجه بالحب والتقدير لكل مَن ساعدني في هذا العمل، وإن نسيت فلن أنسى أن أخصّ بالشكر والامتنان الأخ العزيز أحمد شمس الدين والأخ العزيز بلال اللقِّيس على كل ما قدَّماه من مساعدة، وعناية، واهتمام.

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ٣٠/٨/ ٢٠١٠

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

القاضي عبد الجبَّار وكتابه «المغني»

أ ـ سيرته:

هو عبد الجبَّار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدآبادي، المكنَّى بأبي الحسن. تلقِّبه المعتزلة «قاضي القضاة»، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره[١]. لا نعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، بل نعرف أنه توفي سنة (٤١٥ هـ) بعدما جاوز التسعين، مما يرجِّح ميلاده بين سنة ٣٢٠ و٣٢٤ للهجرة[٢].

وُلِد بهمدان من أعمال فارس[٣]، وكان أبوه حلَّاجًا، وهو من سواد همدان[٤]. وأخذ الحديث عن أبي الحسن بن سلمة القطان (ت ٣٤٥ هـ)، وعبد الرحمٰن بن حمدان الجلاب (ت٣٤٢ هـ)، وعبد الله بن جعفر بن فارس (ت ٣٤٦ هـ)، والزبير بن عبد الواحد الأسدآبادي[٥] (ت ٣٤٧ هـ). وحدَّث القاضي في بغداد لمّا أتاها[٦].

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٢٢٠.

(٢) ابن الأثير: تاريخ الكامل ١٣٨/٩ (طبعة القاهرة).

(٣) وقع الأستاذ مصطفى السَّقَّا، محقِّق الجزء الرابع عشر من المغني (طبعة القاهرة)، بخطأ عجيب، عندما نسب القاضي إلى قبيلة همدان اليمنية، وبنى على هذه النسبة عروبة القاضي. وطبعًا هذا الكلام يُجانِب الصواب، لأن نسبة الهمداني الواردة في ترجمة القاضي، إنما هي تعود إلى مدينة همدان من بلاد الرّيّ جنوب بحر الخزر (قزوين) في إيران اليوم. وليست إلى قبيلة همدان العربية. المغني ١٤/ مقدمة المحقِّق (طبعة القاهرة).

(٤) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢.

(٥) السُّبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢٢٠. (طبعة القاهرة).

(٦) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١١/ ١١٣.

وتشير المراجع إلى أنه كان في أول أمره يذهب في الأصول مذهب الأشعرية، وفي الفروع مذهب الشافعي[١]. ولكنه مع وروده البصرة تطلّعت نفسه إلى دراسة مذهب المعتزلة، «فحضر مجلس العلماء، ونظر وناظَرَ، فعرف الحق وانقاد له»، على حدّ تعبير ابن المرتضى[٢]، أي أنه ترك الأشعرية واعتنق الاعتزال، بعكس ما فعله الأشعري (ت ٣٢٠ هـ) قبل نصف قرن[٣].

فأخذ القاضي الاعتزال عن شيخه أبي إسحٰق بن عباس البصري، تلميذ أبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبّائي.

ثم رحل القاضي عبد الجبار عن البصرة إلى بغداد، ليلقى شيخه الثاني في الاعتزال، أبا عبد الله الحسين بن علي البصري المقيم ببغداد، والمتوفَّى بها سنة ٣٦٠ هـ. وقد أقام القاضي عنده مدة مديدة، حتى فاق الأقران، وخرج فريد دهره، كما قال ابن المرتضى في المنية والأمل. ولم يذكر أن له شيوخًا آخرين غير هذين الرجلين من مشايخ المعتزلة.

ولمّا بلغ العقد الرابع من عمره (بعد سنة ٣٦٠ هـ)، ورسخت قدمه في الاعتزال، استدعاه الصاحب بن عبَّاد[٤] (ت ٣٨٥ هـ)، المعروف بسعة علمه وتعاطفه مع المعتزلة، إلى الرّيّ حيث أُوكل إليه تدريس الشريعة والكلام المعتزلي، ثم ولّاه منصب قاضي القضاة[٥]. «وكان الصَّاحب يقول فيه: هو أفضل أهل الأرض؛ ومرة يقول: هو أعلم أهل الأرض»[٦].

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧؛ ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/٤٧٢؛ تاريخ بغداد ١١/١١٨.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦.

(٣) من المعروف أن أبا الحسن الأشعري، مؤسِّس المذهب الأشعري، كان معتزليًا، وربيب الجبّائي، لأن الأخير كان زوج أمه. ولكن، بعد أربعين سنة من الاعتزال، ترك الأشعري مذهبه، وروَّج لمذهبه الجديد، أي الأشعرية، حتى غَدَت اليوم المذهب العقائدي الأساس لأكثر مذاهب أهل السُّنَّة الفقهية.

(٤) تعرَّف الصاحب بن عبّاد على القاضي عن طريق ابن عيّاش، الذي تتلمذ على يديه القاضي في الاعتزال. كما ذكرنا في سيرته.

(٥) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦ و٦٧.

(٦) م.ن.

وإذا استثنينا مَيل الصاحب بن عبَّاد إلى الاعتزال، فقد يكون من الصعب أن نقف على ما حدا به إلى استدعاء القاضي عبد الجبار، فالمعروف عن مِزاجية الصّاحب وحِدَّة طبعه وتقلّبه، يرجح أنه كان يفضّل الاستعانة بأدوات طيِّعة تجد نفعها في كظم غيظها، ومُلاينة وليّ نِعمتها. ولئن لم يستسغ القاضي دالَّة الصاحب عليه، كما يظهر من رفضه الترحّم عليه بعد وفاته، لعدم صحة توبته، فإن مواقف القاضي العملية لم تكن دائمًا تعكس مواقفه الفكرية، كما يتبيَّن من إثرائه الثّراء العريض بعد تولِّيه القضاء[١].

ولكن، لم يطل بالقاضي عبد الجبار الحال في مقام الثَّراء، إذ لم يلبث أن أفَل نجمه بعد وفاة الصاحب بن عبّاد. فقد عزله فخر الدولة البويهي من منصبه، وصادر أمواله في جملة ما صادر من أموال الوزير.

ب ـ مؤلَّفاته:

خلف القاضي التصانيف الكثيرة حتى أربَت على أربعمائة ألف ورقة[٢]. وتنوَّعت مصنَّفاته في الكلام، والأمالي، والشروح، والنقض، والجوابات، والخلاف، والمواعظ، حتى قال ابن المرتضى، نقلًا عن الحاكم الجشمي: «إن حصر مصنّفات القاضي كالمتعذّر»[٣].

١ ـ في علوم القرآن والتفسير[٤]:

الأدلة في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في القرآن ـ التفسير الكبير[٥] ـ التفسير المحيط (ويبدو أن الزمخشري المفسّر المعتزلي قد أفاد من تفسير القاضي عبد الجبار) ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٦].

(١) حسني زينة: العقل عند المعتزلة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٠، ص ١٥٢.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧.

(٣) م.ن. ص ١١٣؛ ويمكن الرجوع لمعرفة ما هو مخطوط من مؤلَّفات القاضي وأماكن المخطوطات، إلى كتاب د. عبد الرحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٣٨٥ ـ ٣٩١. وأيضًا كتاب د. عبد الكريم عثمان عن القاضي عبد الجبار، وغيرها.

(٤) نقلًا عن ابن المرتضى في طبقات المعتزلة ص ١١٣.

(٥) قمنا بإعادة بنائه، ونشر ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، لبنان.

(٦) قمنا بنشره منذ مدة، مع دراسة تحليلية وفهارس علمية.

٢ ـ في الحديث:

الأمالي في الحديث (أو نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد) ـ تثبيت دلائل نبوّة سيِّدنا محمد (وقد نشر في جزئين تحت عنوان تثبيت دلائل النبوَّة).

٣ ـ في أصول الفقه:

الاختلاف في أصول الفقه[١] ـ العمد[٢] ـ شرح العمد ـ النهاية[٣].

وقد استند كثير ممَّن خلفه من علماء أصول الفقه ـ حتى من غير المعتزلة ـ كالجويني والرازي على كتبه، وقد شرح كتابه العمد تلميذه أبو الحسين البصري.

٤ ـ في علم الكلام:

أ ـ مؤلَّفات: كتاب الدواعي والصوارف ـ كتاب الخلاف والوفاق ـ كتاب الخاطر ـ كتاب الاعتماد ـ كتاب المنع والتمانع ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز.

ب ـ أمالي: المغني (هو هذا الكتاب الذي نعمل على نشره) ـ الفعل والفاعل ـ كتاب المبسوط ـ كتاب المحيط (نُشِر) ـ كتاب الحكمة والحكيم ـ شرح الأصول الخمسة (نُشِر).

ج ـ شروح: شرح الجامعين[٤] ـ شرح الأصول ـ شرح المقالات[٥] ـ شرح الأعراض.

د ـ في نقض كتب المخالفين: نقض اللمع ـ نقض الإمامة.

(١) ذكره القاضي في المغني ١٢/ ١٢٥.
(٢) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٩٥ و٣٥٦ وأيضًا: ١٧/ ٨٤ و٩٢ و١٥١، ١٥٢ و٢١٨ و٢٧٣ و٣١٢ و٣١٤ و٣٢٠ و٣٣٧ و٣٥٤.
(٣) ذكره القاضي في المغني بعنوان (النهاية في أصول الفقه) ١٧/ ١٠٢ و٣٢٧ (النهاية) وأيضًا ٥/ ١٦٥.
(٤) ذكره القاضي في المغني بعنوان (شرح الجامع الصغير)، ٤/ ٣٣٩.
(٥) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٣٨٣.

هـ ـ **أجوبة على مسائل وردت إليه من آفاق العالم الإسلامي**: الرازيات (نسبة إلى مسائل وردت إليه من الري) ـ العسكريات (من بلدة العسكر) ـ القاشانيات ـ الخوارزميات ـ الكوفيات ـ المصريات.

و ـ **في الطبقات**: طبقات المعتزلة وهي أساس كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى (الكتابان منشوران)، ثم كتب في موضوعات متفرقة مثل رسالة في الكيمياء، ونصيحة المتفقه.

هذا، وتُعدّ كتب القاضي أدق وأوفى مصدر عن فكر المعتزلة وآراء رجالهم.

والملفت، وأثناء العمل على كتاب «المغني» هذا، عثرنا على بعض المصنَّفات التي نسبها القاضي لنفسه، وهي لم تَرِد في كلام ابن المرتضى، منها: «كتاب ما يبقى وما لا يبقى»[١]، وكتاب «في بعض اللّمع»[٢]، و«كتاب شرح المقالات»[٣]، و«كتاب التوبة»[٤]. وقد أوردنا في جزء الفهارس من هذا العمل، قائمة بأسماء مصنَّفات القاضي التي صرّح بأنها من تصانيفه.

ومهما يكن، فلم يبقَ من تراث القاضي الضخم إلَّا الكتب الآتية:

١ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٥]. (طُبع).

٢ ـ شرح الأصول الخمسة. (طُبع).

٣ ـ متشابه القرآن. (طُبع).

٤ ـ المحيط في التكليف[٦]. (طُبع).

٥ ـ تثبيت دلائل نبوَّة سيِّدنا محمد. (طُبع).

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١١/ ٤٤٤.

(٢) م.ن. ١١/ ٤٥٤.

(٣) م.ن. ١٦/ ٣٩٥.

(٤) م.ن. ١٧/ ٣٣٧.

(٥) وقمنا بنشرها منذ مدة، مع دراسة وفهرست علمية، صدر عن دار الكتب العلمية.

(٦) يذكر ابن المرتضى في «المنية والأمل» ص ٧١، أن هذا الكتاب من تأليف ابن مثوية. ويسمِّيه «المحيط في أصول الدين». ولعله من جمع ابن مثوية.

٦ ـ رسالة في علم الكيمياء[١]. (مخطوط).

٧ ـ نظام القواعد وتقريب المراد للرائد[٢]. (مخطوط).

٨ ـ مسألة في الغيب[٣]. (مخطوط).

٩ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل. (هذا الكتاب الذي بين أيدينا).

ج ـ تلامذته:

أما تلاميذه، فيؤلِّفون الطبقة الثانية عشرة والأخيرة من طبقات المعتزلة بحسب تقسيم أحمد بن يحيىٰ المرتضى في كتابه: المنية والأمل. وعدَّ ابن المرتضى أحد عشر اسمًا من تلامذة القاضي وهم:

١ ـ أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، وكان بغدادي المذهب، فاختلف إلى القاضي فدرس عليه، وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة، انتقل إلى الرّيّ وتوفي فيها.

وله تصانيف جيِّدة فمنها: ديوان الأصول وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض. ثم بالتوحيد والعدل فاعتُرض في ذلك فجعل نسخة أخرى قدَّم فيها الجليّ، وكان القاضي يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب به غيره، وله إليه مسائل كثيرة أجاب عنها، قال الحاكم: وسمعت الشيخ الإمام أبا محمد عبد الله بن الحسين قال: كان له حلقة في نيسابور قبل خروجه إلى الرّيّ يجتمع بها المتكلِّمون، قال: وسمعت غير واحد من مشايخنا يقول: إن قاضي القضاة سُئِل أن يصنّف كتابًا في فتاوى الكلام يقرأ ويعلّق كما هو في الفقه وكان مشغولًا بغيره من التصانيف، فأحال على أبي رشيد فصنّف كتاب ديوان الأصول[٤].

٢ ـ أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد، أخذ عن القاضي، وكان خليفته في الدرس وبقي بعده، وله كتب كثيرة حسنة منها: كتاب النكت، أحسنُ كتاب[٥].

(١) ذكره بروكلمان. انظر مجلة Mélanges 4، العدد الرابع.
(٢) م.ن. (٣) م.ن.
(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٦.
(٥) م.ن.

٣ ـ **الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي**، أخذ من قاضي القضاة عند انصرافه من الحجّ وعن النصيبيني والمرزباني، وهو إماميٌّ، وشُهرة علمه تُغني عن التكثير في أخباره(١).

٤ ـ **أبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد**، أخذ عن القاضي، وله كتب جيّدة، وكان جدلًا حاذقًا ويميل إلى مذهب الزيدية، وناظر الباقلاني فقطعه لأنّ قاضي القضاة ترفّع عن مكالمته(٢).

٥ ـ **أبو الفضل العبّاس بن شروين**، عالم متكلِّم أديب فصيح زاهد، قيل: كان يحفظ مائة ألف بيت، وله كتب في الكلام حِسان ومواعظه تُشبه كلام الحسن، أخذ عن القاضي، ومِن أحسن مواعظه ما تمثَّل به لأحمد بن علي بن مخلد وقد نهاه أن يضيع عمره فأنشده: [من الخفيف]

ضاع عُمْرُ الشبابِ عنِّي فأخشى أنّ عمرَ المشيبِ أيضًا يَضيعُ(٣)

٦ ـ **أبو محمد الخوارزمي**، أخذ عن القاضي وظهر فضله في العلم(٤).

٧ ـ **أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحٰق النجَّار**، قرأ على القاضي أبي نصر بن سهل، وأبي محمد الخوارزمي، وأبي الحسن الأهوازي، ثم خرج إلى الرّيّ وقرأ على قاضي القضاة(٥).

٨ ـ **أبو الحسين البصري، محمد بن علي**، صاحب «المعتمَد في أصول الفقه»، أخذ عن القاضي، ودرَّس ببغداد وكان جدِلًا حاذِقًا، وله كتب كثيرة منها: تصفّح الأدلة، ونقض الشافي في الإمامة، ونقض المقنع في الغيبة، وكان للبهاشمة عنه نفرة لأمرَين: أحدهما أنه دنَّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما ردّ على المشايخ في نقض أدلتهم في كتبه وذُكِر أن ذلك الاستدلال لا يصحّ، قال الحاكم: وبهذَين الأمرين لم يبارك في علمه، قلت: وهذا نوع تعصّب بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره، ألا ترى إلى كتاب

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٧. (٢) م.ن.
(٣) م.ن.
(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٨. (٥) م.ن.

المعتمد في أصول الفقه، فإنه أصل لأكثر الكتب التي صنَّفها المتأخِّرون في هذا الفن واعتمدوه، وكذلك غيره من كتب أصول الدين كالفائق.

٩ ـ ومن تلامذته الشيخ النِّحرير **محمود بن الملاحي** مصنّف المعتمد الأكبر، وقد تابعهما خلق كثير من العلماء المتأخِّرين كالإمام يحيىٰ بن حمزة وأكثر الإماميَّة والفخر الرازي من المجبرة اعتمد على رأيه في اللطيف وغيره[١].

١٠ ـ **البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد،** أخذ عن القاضي وكان حسن القصص والوعظ والدعاء إلى الخير[٢].

١١ ـ **أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه،** أخذ عن القاضي وله كتب مشهورة كالمحيط في أصول الدين والتذكرة في لطيف الكلام[٣].

د ـ موقع القاضي في الفكر الاعتزالي:

عاش القاضي في عصر نفوذ بني بويه، وكانوا مؤيِّدين للمعتزلة، إلَّا أنهم كانوا شيعة بالدرجة الأولى، وكان القاضي عبد الجبار يمثِّل الاعتزال الخالص الذي يخالف الشيعة بما في ذلك الزيدية حول مفهوم الإمامة[٤].

من هنا، يُمثِّل القاضي الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص، لأن التشيّع قد تسرَّب إلى الاعتزال منذ القرن الثالث الهجري، مع فرع معتزلة بغداد، ولكنهم كانوا معتزلة في المقام الأول وبالأحرى كانوا معتزلة متشيِّعين، أما بعد القاضي فقد أصبح التلاميذ شيعة في المقام الأول أو بالأولى شيعة معتزلة. فلذلك يُعتبر التاريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالهم ينتهي عادة بالقاضي عبد الجبار. إضافة إلى ذلك، تقع أهمية القاضي في دراسة فكر المعتزلة، لأن معلوماتنا عن المعتزلة كانت تقتبس مما كتبه عنهم الخصوم، حتى تمّ نشر كتاب الانتصار للخياط المعتزلي (ت + ٣٠٠ هـ)[٥]، ولكن لم يكن هذا

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٩. (٢) م.ن.

(٣) م.ن.

(٤) أنكر القاضي فكرة النص الإلٰهي، وذهب إلى أن الإمامة بالاختيار، مُخالِفًا بذلك الزيدية والشيعة الإمامية. هذا ما نعنيه بالاعتزال الخالص.

(٥) الاسم الكامل للكتاب هو: الانتصار والرد على ابن الروندي المُلحِد، نشره نيبرغ بالقاهرة عام=

كافيًا، ثم كان من حُسن حظ القاضي عبد الجبار، دون سائر المعتزلة، ومن حُسْن حظ الدارسين كذلك، إن كثيرًا من مؤلَّفات القاضي قد وصلت إلينا، ومنها كتاب المغني هذا، حيث عرض القاضي فيه، وفي سائر مؤلَّفاته المطبوعة، آراء مَن تقدَّم عليه من شيوخ المعتزلة، فتغيَّرت معلوماتنا عن المعتزلة تغييرًا شاملًا(١)، وحصلنا على صورة أقرب إلى الصحّة عن حقيقة أقوالهم في معظم موضوعات علم الكلام(٢).

هـ ـ قصة اليمن مع تراث المعتزلة:

قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى الخامس الهجري حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفي تبرير أُفُول نجمهم قيلت عدة تفسيرات:

١ ـ مُعاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكّل(٣)، باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بني بويه الشيعة.

٢ ـ خطأ المعتزلة القاتل في استعدائهم الدولة على خصومهم (مشكلة خلق القرآن مثالًا).

= ١٩٢٥ م. وتجدر الإشارة إلى أن يوسف فان اس، نشر بالمعهد الألماني ـ بيروت، نصَّين معتزليين نسبهما للناشىء الأكبر (ت ٢٩٣ هـ) وسمّاهما: (مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات)، ولكن الأستاذ وينفرد مادلونغ رأى أن رسالة (مسائل الإمامة) هي في الغالب لجعفر بن حرب أحد مؤسِّسي مدرسة بغداد الاعتزالية، أي أنها تعود لمطالع القرن الثالث الهجري، وليس لأواخره.

(١) أضف إلى ذلك عملنا الذي قمنا به منذ فترة، وهو إعادة بناء موسوعة تفاسير المعتزلة، الصادر بستة أجزاء عن دار الكتب العلمية، حيث أصبحنا «الآن نملك كتبًا أو أجزاء مهمة من كتب التفسير لدى المعتزلة، وما عُدنا بحاجة للتخمين أو التقدير». على حدّ تعبير د. رضوان السيد في تقديمه لهذه الموسوعة.

(٢) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٣٢ و٣٣٣ (بتصرف).

(٣) يقول الأستاذ أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام» ١/ ٤٠: كان لاضطهاد المعتزلة ونصرة المحدّثين منذ عهد المتوكل أثر كبير في حياة المسلمين، منذ ذلك العهد إلى اليوم فلقد استتبع الوقوف عند النص وتضييق دائرة العقل نمطًا من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص دون التعمّق في مغازيها ومراميها، والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي نظر البغض والكراهة.

٣ ـ الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة، فما كانوا ليأبهوا برضى العامَّة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون. فيقال: إن المعتزلة هم مَن أوعَز إلى المأمون العباسي بالنهي عن الاعتقاد بقِدَم القرآن، لأن هذه العقيدة هي عقيدة «السواد الأعظم من حشو الرعية وسَفَلَة العامَّة»[١].

ومهما قيل في التماس أسباب نهاية حركة الاعتزال، فإنه يجب ألَّا يغيب عن البال أن الأفكار كالأزهار لا تعيش إلَّا في جوٍّ ملائم، فكان من حُسْن حظ المعتزلة أن عاش واستمر مع حركة أشد قدرة على احتضانه، أعني بهم الزيدية.

كاد يُقضى تمامًا على فكر المعتزلة لولا الزيدية. إذ أحرق العامَّة كتبهم ومصنَّفاتهم حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلي، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة جارفًا في العراق، موطن الاعتزال، في القرنين الخامس والسادس، لولا أن تسرَّبت بعض كتب المعتزلة من العراق إلى اليمن على يدي القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام[٢] (ت ٥٧٣ هـ)، شيخ الزيدية ومتكلِّمهم ومُحَدِّثهم في اليمن، وذلك في عهد الإمام المتوكل على الله علي بن أحمد بن سليمان المتوفَّى عام ٥٦٦ هـ، لأن خلافًا قد حدث بين فِرَق الزيدية في اليمن، الأمر الذي دعا الإمام إلى أن يبعث بداعيته إلى العراق حيث وجد الزيدية فيها مُشايعين للمعتزلة، مُتابعين أصولهم تمامًا، مُقتَفين أثر أبي القاسم البلخي (ت ٣١٩ هـ) أو أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) على وجه الخصوص، وقد تتلمذ القاضي جعفر على شيخ الزيدية بالعراق زيد بن

(١) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٤٩ و٣٥٠ (بتصرف).

(٢) هو جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن إسحٰق الأبناوي التميمي، القاضي شمس الدين السناعي اليماني. والأبناوي نسبة إلى الأبناء من تميم، وهم ولد سعد بن زيد بن مناة بن تميم غير كعب وعمرو. كان من كبار علماء الزيدية، فقيهًا، متكلِّمًا، أديبًا. صنَّف كتبًا كثيرة في فنون مختلفة. منها ما هو مطبوع اليوم كشرح نكت العبادات (سُمِّي في النسخة المطبوعة: الروضة البهية في المسائل المرضية)، وكتاب خلاصة الفوائد. وبعض مصنفاته ما زال مخطوطًا. وقد أحصى له السيد أحمد الحسيني في كتابه: مؤلفات الزيدية ما يقرب من إحدى وخمسين مؤلَّفًا. راجع: مؤلَّفات الزيدية، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، ط ١، سنة ١٤١٣ هـ. وأيضًا راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ٦٢ و٦٣.

الحسن البيهقي (ت + ٥٥١ هـ)[١]، وقد عاد القاضي جعفر إلى اليمن مُصاحِبًا معه شيخه البيهقي ليستعين به على فَضِّ خلاف فِرَق الزيدية، حاملًا معه كتب المعتزلة وبعض كتب الأمالي في الحديث كأمالي أبي طالب وأمالي السيد المرشد بالله ليحتجّ بها على المطرفية[٢] من الهادوية[٣] وكان ذلك عام ٥٥٤ هـ، ولم تعرف اليمن قبل ذلك التاريخ كتبًا للمعتزلة. ولمّا عاد البيهقي إلى العراق صحبه القاضي جعفر لإتمام القراءة على يدي تلميذ البيهقي القاضي أبي الحسن أحمد بن أبي الحسن الكني (+ ٥٦٠ هـ)[٤]، ثم عاد القاضي جعفر بعد ذلك إلى اليمن بالعلوم التي لم يصل بها سواه من علوم الأصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم القرآن العظيم[٥].

ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعُرِفَت كتبهم في اليمن، ولم تكن لليمن معرفة قبل ذلك بالمعتزلة.

وقد قام الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان (ت ٦١٤ هـ)، أحد أئمة الزيدية بإرسال دُعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنّفات

---

(١) هو زيد بن الحسن بن محمد، فخر الدين أبو الحسين البيهقي، البَرَوْقني، الزيدي. المتوفَّى حدود سنة ٥٥١ هـ. له مصنَّفات عديدة. ووهم بعض العلماء فذهب إلى اتحاد المترجم له مع أبي القاسم زيد بن محمد بن الحسين البيهقي، والد فريد خراسان علي صاحب (تاريخ بيهق). وقد توفي أبو القاسم فريد عام ٥١٧ هـ. راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ١٠٥/٦.

(٢) فرقة من الزيدية: أتباع مطرف بن شهاب. انفصلوا عن الزيدية، وأحدَثوا أقوالًا في أصول الدين. منها: أنهم كفَّروا أكثر الزيدية. المنية والأمل ص ٩١.

(٣) لا نعرف شيئًا عنهم، سوى أن ابن المرتضى في المنية والأمل يذكر أن محمد بن عمر الصيمري كان مذهبه في الدار كمذهب الهدوية (هكذا وردت)، أي أن الدار إذا غلب عليها الجبر والتشبيه هي دار كفر. المنية والأمل ص ٩٦.

(٤) هو أحمد بن أبي الحسن بن أبي الفتح، أبو الحسن (أو أبو العباس) الكني، الزيدي. أتقن المذهب الزيدي، حتى صار من كبار حُفَّاظه. صنَّف كتاب كشف الغلطات، وهو ردّ على بعض آراء القاضي أبي مضر شريح بن المؤيد المرادي الزيدي. توفي في حدود سنة ستين وخمسماية. راجع موسوعة طبقات الفقهاء للشيخ جعفر السبحاني ١٢/٦.

(٥) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ٣٥١/١ وما بعدها. نقلًا عن مخطوط طبقات المعتزلة لإبراهيم بن القاسم.

التي توافق مذهب الزيدية وخاصة مؤلَّفات المعتزلة[(١)]، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن وأقبيتها تراث المعتزلة، وخصوصًا كتاب «المغني»، الذي نحن الآن بصدد التعريف به وسَرْد قصة العثور عليه.

و ـ أهمية كتاب «المغني»:

يُعَدّ كتاب «المغني»، موسوعة في علم الكلام تعرض آراء المعتزلة. وهو موسوعة لأنه يقع في عشرين جزءًا يشمل جميع فروع هذا العلم. وترجع أهمية الكتاب إلى أن كتب المعتزلة فُقِدَت وأُعدِمَت بعد انتصار المذهب الأشعري في معظم العالم الإسلامي، بحيث أصبح من العسير معرفة آرائهم إلَّا من خلال ما كتبه خصومهم من الأشاعرة في الرّدّ عليهم.

وقد اكتشفت البعثة المصرية التي أوفدت سنة ١٩٥١ م إلى اليمن لتصوير ما فيها من مخطوطات هذا الكتاب. وسجّل الدكتور خليل يحيىٰ نامي، رئيس البعثة في تقريره وصفًا كما صوَّره من مخطوطات مختلفة، كما أورد الأستاذ فؤاد سيّد، عضو البعثة، وصفًا لمخطوطات اليمن في مقالة نشرها بمجلة معهد المخطوطات العربية، عدد نوفمبر سنة ١٩٥٥ م، وأشار إلى كتاب «المغني».

وقد فطن المرحوم الدكتور طٰه حسين إلى أهمية هذا الكتاب علميًّا وتاريخيًّا، فعهد إلى عدد من الأساتذة لتحقيقه، وأعطى كلًّا منهم جزءًا.

وقد أملى القاضي عبد الجبار كتاب «المغني» بمدينة رامَهُرْمُز[(٢)]، كما جاء في ترجمة أبي محمد عبد الله الرامهرمزي الذي كان من أصحاب أبي علي. قال صاحب «المنية والأمل»: «قال القاضي: وله مسجد كبير برامهرمز، وكنت أقعد فيه كثيرًا. قال: وفيه ابتدأت كتاب «المغني» ببركاته»[(٣)].

---

(١) م.ن.

(٢) رامَهُرْمُز: ومعنى رامَ بالفارسية المراد والمقصود، وهُرْمُز أحد الأكاسرة، فكأن هذه اللفظة مركَّبة معناها: مقصود هُرْمُز أو مراد هرمز؛ وقال حمزة: رامهرمز اسم مختصر عن رامهرمز أردشير، وهي مدينة مشهورة بنواحي خوزستان. (معجم البلدان لياقوت ١٧/٣).

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٩٨.

ولمّا فرغ القاضي من كتاب «المغني» بعث به إلى الصاحب بن عبّاد، فكتب (الصاحب) إليه كتابًا، اعتبر فيه «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وغيرها من الأمور(١).

يتألّف «المغني» من عشرين جزءًا، عُثِر منها حتى الآن على أربعة عشر جزءًا، ولا تزال ستة أجزاء مفقودة، وهي الأول، والثاني، والثالث، والعاشر، والثامن عشر، والتاسع عشر(٢).

وهذا بيان بالأجزاء الباقية التي أمكن العثور عليها من كتاب «المغني»، مع العلم أن بعض هذه الأجزاء يشتمل على كتابين أو أكثر داخل الجزء:

١ ـ الجزء الرابع، «رؤية الباري»، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، القاهرة، لاط، لاس.

---

(١) نص رسالة «الصاحب» إلى «القاضي»:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أتمَّ الله على قاضي القضاة نعمته، وأجزَل لديه منّته، لقد أتمَّ من كتاب «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وإنه كتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، ونحلتنا على النِّحَل، وأُمَّتنا على الأُمم ومِلَّتنا على المِلَل، وفَّقه الله له حين نامت الخواطر وكلَّت الأوهام وظنَّ الظَّانّون بالله أن العلم قد قُبِض ونُخاعه قد ضَعُف، وأنَّ شيوخه الأعلَون (كذا) قد شالَت نعامتهم وخفَّت بضاعتهم، ووهَن كاهلهم، ودَرَج أفاضلهم، ولم يدروا أنَّ في سرِّ الغيب إن كان آخرًا بالإضافة إليهم، إنه الأول بالإمامة عليهم، كذلك يفعل الله ليُظهِره على الدين كله ولو كره المشركون. فليقرَّ قاضي القضاة ـ أدام الله تمكينه ـ عينًا بما قدَّم لنفسه وأخَّر واكتسب لغده وذخر، وليريَنَّ في ميزانه ـ إن شاء الله ـ من ثواب ما دأب فيه واحتسب وسهر ليله وانتصب، صابرًا على كدِّ الخواطر ومُعايِنًا بَردَ الأصايل إلى حرِّ الهواجر، أثقَلَ من أحد وأرزه، وأوفى من الرمل وأوزن ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عِمرَان: الآية ٣٠] وورد محمَّد ولدنا بالبناء العظيم والصِّراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغني» فقلت يا بُشراي، هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضِر وتحفة المُرتاد وطفقت أُنشىء وأقول:

ولو أنشر الشيخان عمرو وواصل   لقالا جُوزيت الخبر عنَّا وأنعما

فأتمَّ على قاضي القضاة نِعمته، ما أورد علينا دِيَمه والسلام.

راجع: الطبقتان ١١ و١٢ من كتاب شرح العيون ص ٣٦٩ ـ ٣٧١ للحاكم الجشمي. نقلاً عن كتاب بحوث في المِلَل والنِّحَل للشيخ جعفر السجاني ٣/٢٢٦.

(٢) حدَّثني صديقي العزيز الحاج محمد علي بيضون، صاحب دار الكتب العلمية، أن أحد أساتذة المغرب الإسلامي، أخبره أن أجزاء المغني المفقودة طُبِعَت في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وحاولنا التأكد من هذه المعلومة، ولكننا لم نوفَّق لإثباتها.

٢ ـ الجزء الخامس، «الفِرَق غير الإسلامية»، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة، لاط، لاس.

٣ ـ الجزء السادس (١)، «التعديل والتجوير»، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

٤ ـ الجزء السادس (٢)، «الإرادة»، تحقيق الأب ج.ش. قنواتي، القاهرة، لاط، لاس.

٥ ـ الجزء السابع، «خلق القرآن»، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦١.

٦ ـ الجزء الثامن، «المخلوق»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٧ ـ الجزء التاسع، «التوليد»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٨ ـ الجزء الحادي عشر، «التكليف»، تحقيق أ. محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

٩ ـ الجزء الثاني عشر، «النظر والمعارف»، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، لاط، لاس.

١٠ ـ الجزء الثالث عشر، «اللطف»، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

١١ ـ الجزء الرابع عشر، «الأصلح ـ استحقاق الذّمّ ـ التوبة»، تحقيق الأستاذ مصطفى السَّقَّا، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٢ ـ الجزء الخامس عشر، «التنبؤات والمعجزات»، تحقيق الدكتور محمود الخضري، والدكتور محمود محمد قاسم، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٣ ـ الجزء السادس عشر، «إعجاز القرآن»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٠.

١٤ ـ الجزء السابع عشر، «الشرعيَّات»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، لاط، لاس.

١٥ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (١)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس.

١٦ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (٢)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس..

ز ـ أضواء على هذا الجزء:

عالج القاضي في هذا الجزء من موسوعته، والمطبوع بعنوان «رؤية الباري»، قضايا ثلاث:

١ ـ الكلام في أن الله تعالى لا يجوز عليه الحاجة.

٢ ـ الكلام في نفي الرؤية.

٣ ـ الكلام في أنه تعالى واحد لا ثاني له في القِدَم والإلٰهية.

ففي القضية الأولى حاول القاضي إيضاح معنى الحاجة وما يتصل بها، من المنافع والمضارّ، واللذَّة والسرور والألم والغمّ، وفصَّل الكلام فيها، ليصل وبالاستعانة باستدلال لأبي علي الجبّائي بأن الحاجة تستحيل على الله تعالى.

ودعم القاضي أجوبته بأدلة كثيرة لشيخه أبي هاشم الجبّائي، بل مفضِّلًا أدلته في كل المسائل على استدلالات باقي الشيوخ من المعتزلة، حتى أننا نستطيع القول بأن القاضي لم يخالف أبي هاشم في كل أجزاء المغني، إلَّا نادرًا. وهذا دلالة على أن القاضي على مذهب أبي هاشم.

وأما القضية الثانية، أي نفي الرؤية عن الله تعالى، فذكر القاضي هذه المسألة بعشرين فصلًا. مؤكِّدًا فيها على تنزيه الله تعالى عن إدراكه بالحواس وعلى أيّ وجه من الوجوه، مُستعينًا بأدلة عديدة لشيوخه من المعتزلة، كالعلاف، والنظَّام، وأبي إسحٰق، وأبي علي الجبّائي وأبيه أبي هاشم، فيذكر مثلًا أدلتهم على نفي الرؤية والتشبيه عنه تعالى. بل إننا نجد القاضي عالج في هذه المسألة أدقّ المسائل وألطفها.

والملفت، أن القاضي أكثر مَن جادل في هذه القضية هم المجبرة، فعرض أدلتهم السمعية والعقلية، وردَّ عليها بالتفصيل، فأورد لهم شبهات سبع عقلية، وخمس سمعية أو نقلية. مفصِّلًا الكلام على الأدلة الأخيرة، فلم يترك حديثًا نبويًّا، أو بالأحرى شُبهة نقلية إلَّا وردَّ عليها، مركِّزًا كثيرًا على رواية جرير في الرؤية، وعلى مسألة الخبر الواحد، وعلى «جعفر بن مبشر» في كتابه «الآثار» الذي اعتمد عيه لمواجهة المخالفين، وكثيرًا ما استعان القاضي على إجماع الأدلة في الرد عليهم.

وأما القضية الثالثة، وهي أن الله تعالى لا ثاني له، فنجد القاضي عالج هذه المسألة بعشرة فصول، مفصِّلًا الكلام بدقيق كلامها، عارِضًا أدلة القدامى من المتكلِّمين على أن الله تعالى واحد، فأورد ما يقرب من (١٤) دليلًا لهم.

والملفت، أن القاضي أشار في مناقشاته إلى بعض مصنَّفاته «ككتاب المنع والتمانع» وكتاب «شرح الجامع الصغير»، وهو شرح على كتاب الجامع الصغير لشيخه أبي هاشم الجبائي.

وأيضًا، اقتبس الكثير من كتب شيوخ المعتزلة القدامى، والتي هي اليوم مفقودة، ولم تصل إلينا، من هنا، أهمية نقولات القاضي التي حفظت لنا بعض ما ورد في هذه المصنَّفات «ككتاب الجامع الصغير» لأبي هاشم، و«كتاب العسكريات» و«كتاب العيون» له أيضًا، و«كتاب الآثار» لأبي محمد جعفر بن مبشر الذي اعتبره القاضي الأساس لجميع تأويلات أصحاب الحديث.

وأيضًا نقل القاضي في هذا الجزء عن «تفسير الوليد بن أبان»، و«تفسير العباس بن يزيد النجراني»، و«تفسير السُّدِّي الكبير» و«مسند أبي بكر بن أبي شيبة».

أملًا، في المستقبل القريب، أن أُعيد بناء هذه الكتب من نقولات القاضي، وإصدارها بعمل مستقل.

والحمد لله ربّ العالمين
خضر محمد نبها
بعلبك ٩/ ٩/ ٢٠١٠

مصادر ومراجع التحقيق

١ ـ **الإبانة عن أصول الدّيانة**: أبو الحسن الأشعري ٣٣٠ ق. القاهرة، جامعة عين شمس ١٣٩٧ ق، تحقيق الدّكتورة فوقية حسين محمود.

٢ ـ **إثبات النّبوءات**: أبو يعقوب السّجستاني ٣٦٠ ق، بيروت، المطبعة الكاثوليكيَّة ١٩٦٦ م، تصحيح عارف تامر.

٣ ـ **الأربعين في أصول الدِّين**: فخر الدّين الرّازي ٦٠٦ ق، هند، حيدرآباد دكن، دائرة المعارف العثمانية ١٣٥٣ ق، تحقيق السيد زين الدين.

٤ ـ **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**: جمال الدين الفاضل المقداد السّيوري ٨٢٦ ق، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي ١٤٠٥ ق، تصحيح السيد محمود المرعشي والسيد مهدي الرّجائي.

٥ ـ **أساس التّقديس**: فخر الدين الرازي ٦٠٦ ق، مصر ١٣٢٨ ق، ضميمة الدّرة الفاخرة، انظر: الدّرّة الفاخرة.

٦ ـ **أصول الدين**: محمد بن عبد الكريم البزدوي ٤٩٣ ق، بيروت، دار إحياء الكتب العربية ١٣٨٣ ق، تحقيق الدكتور هانزبيرتنس.

٧ ـ **أصول الدين**: عبد القاهر البغدادي ٤٢٩ ق، بيروت، دار الآفاق الجديدة ١٤٠١ ق.

٨ ـ **أصول المعارف**: محمد بن المرتضى المدعوّ بالفيض الكاشاني ١٠٩١ ق، تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني.

٩ ـ **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرّشاد**: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي ٤٥٨ ق، بيروت، عالم الكتب ١٤٠٥ ق، تصحيح كمال يوسف الحوت.

١٠ ـ **أعلام النبوّة**: أبو حاتم الرازي ٣٢٢ ق، طهران، أنجمن فلسفة إيران ١٣٩٧ ق، تصحيح صلاح الصّاوي وغلام رضا الأعواني.

١١ ـ **أعلام النبوّة**: علي بن محمد الماوردي ٤٥٠ ق، مصر، مكتبة حليف الصَّفا ١٣١٩ ش، تصحيح صلاح الصَّاوي وغلام رضا الأعواني، مع مقدّمة إنجليزية للسيد حسين نصر.

١٢ ـ **الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد**: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ٥٠٥ ق، تركية أنقرة، تصحيح الدكتور إبراهيم آگاه.

١٣ ـ **الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد**: محمد بن الحسن الشيخ الطوسي ٤٦٠ ق، طهران، نشر المسجد الجامع «جهل ستون» ١٤٠٠ ق، تصحيح حسن السعيد.

١٤ ـ **الأقوال الذهبية**: حميد الدين الكرماني ٤١٢ ق، طهران، أنجمن فلسفة إيران ١٣٩٧ ق، تصحيح صلاح الصَّاوي وغلام رضا الأعواني.

١٥ ـ **الألفين**: الحسن بن يوسف العلَّامة الحلّي ٧٢٦ ق، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ١٤٠٢ ق، تقديم حسين العلمي.

١٦ ـ **الإنصاف**: أبو بكر محمد بن الطيِّب الباقلّاني ٤٠٣ ق، بيروت، مزرعة بناية الإيمان ١٤٠٧ ق، تصحيح عماد الدين أحمد حيدر.

١٧ ـ **أنوار الملكوت في شرح الياقوت**: حسن بن يوسف العلَّامة الحلّي ٧٢٦ ق، طهران، مكتبة الرّضي ١٣٦٣ ش، تصحيح محمّد النجمي الزنجاني.

١٨ ـ **أوائل المقالات**: محمد بن محمد بن النعمان الشيخ المفيد ٤١٣ ق، تبريز، تعليق العلَّامة الشهرستاني، مكتبة الواعظ الچرندابي ١٣٦٨ ش.

١٩ ـ **البداية في أصول الدين**: نور الدين الصَّابوني ٥٨٠ ق، دمشق، مطبعة محمد هاشم الكتبي ١٣٩٩ ق، باهتمام بكر طوبال أوغلي.

٢٠ ـ **البراهين في علم الكلام**: فخر الدين الرازي ٦٠٦ ق، طهران ١٣٤١ ش، تصحيح وتقديم السيد محمد باقر السّبزواري.

٢١ ـ **التبصير في الدين**: أبو المظفّر الإسفرائيني ٤٧١ ق، بغداد، مكتبة المثنَّى ١٣٧٤ ق، تحقيق الدكتور محمود محمد الخضرمي.

٢٢ ـ **تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد**: محمد بن النّعمان الشيخ المفيد ٤١٣ ق، قم، مكتبة الرّضي ١٣٦٣ ش، تحقيق العلَّامة هبة الدين الشهرستاني.

٢٣ ـ **التعريفات**: السيد شريف الجرجاني ٨١٦ ق، مصر، أُوفست، طهران، نشر ناصر خسرو ١٣٠٦ ق، الطبع الحجري.

٢٤ ـ **تقريب المرام في علم الكلام**: عبد القادر بن محمد التختي السننذجي ١٣٠٤ ق، مصر، الطّبع الحجري، مع تعليقات لفرج الله الكردستاني.

٢٥ ـ **تقريب المعارف**: أبو الصلاح تقيّ الدين الحلبي ٤٤٧ ق، قم ١٤٠٤ ق، تحقيق رضا الأستادي، الجزء الأول.

٢٦ ـ **تلخيص الشّافي**: أبو جعفر محمد بن الحسن الشيخ الطوسي ٤٦٠ ق، النّجف الأشرف، مطبعة الآداب ١٣٨٢ ق، تحقيق السيد حسين بحر العلوم.

٢٧ ـ **تلخيص المحصّل**: نصير الدين الطوسي ٦٧٢ ق، طهران، مؤسسة مطالعات إسلامي جامعة مكاگيل، باهتمام الشيخ عبد الله النوراني والدكتور مهدي محقّق.

٢٨ ـ **التمهيد**: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني ٤٠٣ ق، القاهرة، دار الفكر العربي ١٢٦٦ ق، تصحيح عبد الهادي أبو ريدة.

٢٩ ـ **تمهيد الأصول**: أبو جعفر محمد بن الحسن الشيخ الطوسي ٦٠ ق، جامعة طهران ١٣٦٢ ش، تصحيح عبد المحسن مشكوة الدّيني.

٣٠ ـ **التّوحيد**: محمد بن محمد الماتريدي ٣٣٤ ق، بيروت، دار الشرق ١٩٨٦ م، تحقيق الدكتور فتح الله خليف.

٣١ ـ **جامع العلوم**: القاضي عبد النبيّ الأحمد نگري ١١٧٣ ق، حيد آباددكن ١٣٢٩ ق، تصحيح قطب الدين الحيدرآبادي.

٣٢ ـ **جمل العلم والعمل (مع تمهيد الأصول)**: الشيخ الطّوسي، انظر: تمهيد الأصول.

٣٣ ـ **الحدود والحقائق**: البريدي الآبي ٥٨٥ ق، ضميمة الذكرى الألفيَّة للشيخ الطوسي، جامعة الفردوسي، مشهد، ١٣٩٢ ق، باهتمام محمّد واعظ زاده الخراساني.

٣٤ ـ **الحدود والفروق**: سعيد بن هبة الله الطبيب(ت ٤٩٥ ق)، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد.

٣٥ ـ **الحدود**: الشيخ الرئيس ابن سينا (ت ٤٢٨ ق)، مكتبة شروش، ط ٢، سنة ١٣٦٦، ترجمة محمد مهدي فولادوند.

٣٦ ـ **الحروف**: أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩ ق)، تحقيق وتقديم محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٧٠ م.

٣٧ ـ **الحدود والحقائق**: علم الهدى المرتضى ٤٣٦ ق، ضميمة الذكرى الألفيَّة للشيخ الطوسي، انظر: الحدود والحقائق للبريدي الآبي.

٣٨ ـ **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**: صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠ ق)، دار إحياء التراث، لبنان، ط ٣، سنة ١٩٨١ م.

٣٩ ـ **دلالة الحائرين**: موسى بن ميمون القرطبي ٦٠٢ ق، تركية، مطبعة جامعة أنقرة ١٩٧٢ م.

٤٠ ـ **الذّخيرة في علم الكلام**: علم الهدى المرتضى ٤٣٦ ق، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة ١٤١١ ق، تحقيق السيد أحمد الحسيني.

٤١ ـ **راحة العقل**: حميد الدين الكرماني ٤١٢ ق.

٤٢ ـ **رسائل الشريف المرتضى**: علم الهدى المرتضى ٤٣٦ ق، قم، دار القرآن الكريم ١٤١٠ ـ ١٤١٥ (٤ مجلدات) تحقيق السيد أحمد الحسيني.

٤٣ ـ **الرسائل العشر**: محمد بن الحسن الشيخ الطوسي ٤٦٠ ق، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة ١٤٠٣ ق، تصحيح محمد واعظ زداه الخراساني.

٤٤ ـ **رسائل إخوان الصفا وخلّان الوفا**: إخوان الصفا، القرن الرابع الهجري، دار صادر، لبنان.

٤٥ ـ **الشافي في الإمامة**: علم الهدى المرتضى ٤٣٦ ق، طهران، مؤسسة الصادق عليه السلام ١٤١٠ ق (٤ مجلدات).

٤٦ ـ **الشامل في أصول الدين**: عبد الملك الجويني إمام الحرمين ٤٧٨ ق، طهران، مؤسسة مطالعات إسلامي ١٣٦٠ ش، تصحيح ر، م، فرانك.

٤٧ ـ **شرح الأصول الخمسة**: القاضي عبد الجبار المعتزلي ٤١٥ ق، القاهرة، مكتبة وهبة ١٣٨٤ ق، تعليق أحمد بن الحسين، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان.

٤٨ ـ **شرح تجريد العقائد**: علي بن محمد القوشجي ٨٧٩ ق، تبريز، مكتبة بيدار ١٤٠٤ ق، مع حواشي اللّاهيجي.

٤٩ ـ **شرح العبارات**: محمد بن الحسن الشيخ الطوسي ٤٦٠ ق، ضميمة الذكرى الألفيَّة للشيخ الطوسي، انظر: الحدود والحقائق.

٥٠ ـ **شرح العقائد النّسفيّة**: سعد الدين التفتازاني ٧٩٢ ق، تركية، مكتبة قريمي يوسف ضياء ١٣٢٦ ق، بهامشه حاشية الخيالي.

٥١ ـ **شرح المقدّمات الخمس والعشرون**: محمد بن عبد الله الخطيب العمري، القرن السابع، جامعة طهران ١٣٦٠ ش، مع ترجمة فارسية، تصحيح الدكتور مهدي محقّق.

٥٢ ـ **شرح المواقف**: السيد شريف الجرجاني ٨١٦ ق، مصر، مطبعة الحاج محمد أفندي ١٣٦٦ ق، الطبعة الحجرية.

٥٣ ـ **شوارق الإلهام**: عبد الرزاق اللاهيجي ١٠٧٢ ق، طهران، مكتبة الشيخ رضا كتابفروش.

٥٤ ـ **علم اليقين في أصول الدين**: محمد بن المرتضى المدعو بالفيض الكاشاني ١٠٩١ ق، قم، مكتبة بيدار.

٥٥ ـ **غاية المرام في علم الكلام**: علي بن أحمد سيف الدين الآمدي ٦٣١ ق، القاهرة لجنة إحياء التراث الإسلامي ١٣٩١، تحقيق محمود عبد اللطيف.

٥٦ ـ **في التوحيد**: أبو رشيد النيسابوري ٤٤٠ ق، القاهرة، الشركة المصرية ١٣٨٥ ق، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة.

٥٧ ـ **قواعد العقائد**: محمد بن محمد أبو حامد الغزالي ٥٠٥ ق، بيروت، عالم الكتب ١٤٠٥ ق، تحقيق موسى محمد علي.

٥٨ ـ **قواعد المرام في علم الكلام**: علي بن ميثم البحراني ٦٩٩ ق، قم، مطبعة مهر ١٣٩٨ ق، تصحيح السيد أحمد الحسيني.

٥٩ ـ **كشف الفوائد**: حسن بن يوسف العلَّامة الحلّي ٧٢٦ ق، طهران ١٣٠٥ ق، مع عدة رسائل.

٦٠ ـ **كشاف اصطلاحات الفنون**: التهانوي (ت ١١٥٨ ق)، مطبعة خيام، طهران، ط ٢، سنة ١٩٦٧ م.

٦١ ـ **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**: حسن بن يوسف العلَّامة الحلِّي ٧٢٦ ق، قم، مكتبة المصطفوي.

٦٢ ـ **لباب الإشارات**: فخر الدين الرازي ٦٠٦ ق، جامعة طهران ١٣٣٩ ش، تصحيح محمود الشّهابي.

٦٣ ـ **لباب العقول**: يوسف بن محمد المكلاتي ٦٢٦ ق، القاهرة، دار الأنصار ١٩٧٧ م، تحقيق الدكتورة فوقيّة حسين محمود.

٦٤ ـ **اللّمع في الرّد على أهل الزّيغ والبدع**: أبو الحسن الأشعري ٣٣٠ ق، القاهرة، جامعة عين شمس، ١٣٩٧ ق، تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود.

٦٥ ـ **لمع الأدلة**: عبد الملك الجويني إمام الحرمين ٤٧٨ ق، مصر، الدار المصرية للتأليف ١٣٨٥ ق، تصحيح الدكتورة فوقية حسين محمود.

٦٦ ـ **اللوامع الإلـٰهية في المباحث الكلامية**: جمال الدين مقداد بن عبد الله السّيوري ٨٢٦ ق، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي ١٤٠٥ ق، تحقيق السيد الشهيد محمد علي القاضي الطباطبائي.

٦٧ ـ **المحيط بالتكليف**: القاضي عبد الجبار المعتزلي ٤١٥ ق، القاهرة، الشركة المصرية ١٣٨٤ ق، تحقيق عمر السيد عزمي.

٦٨ ـ **مطلع الاعتقاد في معرفة المبدأ والمعاد**: محمد بن سليمان الفضولي البغدادي ٩٧٦ ق، تركية، أنقرة، مطبعة جمعية التاريخ، تصحيح تاويت الطّبخي.

٦٩ ـ **المعتمد في أصول الدين**: القاضي أبو يعلى ابن الفرَّاء ٤٥٨ ق، بيروت، دار المشرق ١٩٨٦ م، تصحيح الدكتور وديع زيدان حدَّاد.

٧٠ ـ **المقابسات**: أبو حيان التوحيدي (ت ٤٠٠ هـ)، مركز نشر دنشكاهي، طهران، تحقيق محمد توفيق حسين، سنة ١٣٦ ش.

٧١ ـ **مفتاح الباب**: أبو الفتح بن مخدوم الحسيني ٩٧٦ ق، مشهد، مؤسسة الطبع والنشر للآستانة المقدسة الرّضوية ١٣٦٨ ش، تحقيق الدكتور مهدي محقّق.

٧٢ ـ **المِلَل والنِّحَل**: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ٥٤٨ ق، قم، مكتبة الرّضي ١٣٦٤ ش، تخريج محمد فتح الله بدران.

٧٣ ـ **المناظرات**: فخر الدين الرازي ٦٠٦ ق، هند، دائرة المعارف العثمانية ١٣٥٥ ق.

٧٤ ـ **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة**: حسن بن يوسف العلّامة الحلّي ٧٢٦ ق.

٧٥ ـ **موسوعة الفِرَق الإسلامية**: د. محمد جواد مشكور (معاصر)، مجمع البحوث الإسلامية، لبنان، ط، سنة ١٩٩٥.

٧٦ ـ **معجم المصطلحات الكلامية والفلسفية**: إعداد قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلامية، إيران، ط، سنة ١٤١٥ هـ.

٧٧ ـ **النّافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر**: مقداد بن عبد الله السّيوري ٨٢٦ ق، مشهد مؤسسة الطبع والنشر للآستانة الرّضوية ١٣٦٨ ش، تحقيق الدكتور مهدي محقّق.

٧٨ ـ **من العقيدة إلى الثورة**: د. حسين حنفي، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، لبنان، ط ١، سنة ١٩٨٨ م.

٧٩ ـ **نهج المسترشدين في أصول الدين**: العلّامة الحلّي ٧٢٦ ق، قم، مجمع الذّخائر الإسلامية، [بي تا]، تصحيح السيد أحمد الحسيني.

٨٠ ـ **نهاية الإقدام في علم الكلام**: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ٥٤٨ ق، بغداد، مكتبة المثنّى، تصحيح آلفرد حيوم.

٨١ ـ **الينابيع**: أبو يعقوب السّجستاني ٣٦٠ ق، بيروت، المكتب التجاري ١٩٦٧ م، تصحيح مصطفى غالب.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

[الباب الأول]

الكلام في أن الله تعالى لا يجوز عليه الحاجة

اعلم أنّ هذه المسألة، وإن لم يقع فيها خلاف بين أهل المِلّة على اختلاف مذاهبهم في صفات الله سبحانه، فالواجب بيانها وإيراد جملة ملخّصة منها، فإنها الأصل في باب العدل.

ولسنا نعتمد فيما نورده في الكتاب إيضاح ما اختلف فيه الناس دون ما اتّفقوا عليه؛ لأنه ربما حصل الخلاف في الأوضح، ووقع الاتّفاق في الأغمض، بحسب ما يدخله المبطل على نفسه من الشّبه، لكنّا نقصد إلى بيان ما تجب معرفته في توحيد الله وعدله من جهة الدّلالة؛ لينظر الناظر في كتابنا، والمتأمّل له، عارفًا من هذا الباب ما يلزمه ويصل به إلى العمل بما تعبّد به.

ونحن نكشف القول في معنى الغنيّ[1] والمحتاج، ونبيِّن معنى الحاجة، وإلى ماذا تقع، ونذكر ما يتّصل بذلك من المنافع والمضارّ، وما يتبعهما من السرور والغمّ وما يؤدّي إليهما من الأفعال، ونذكر الكلام في الملاذ والآلام والشهوة والنفور، ونبيّن أن مَن استحال عليه الحاجة فيجب كونه غنيًّا إذا كان حيًّا، وندلّ على أنه جلّ وعزّ يتعالى عن جواز الحاجة عليه، ونذكر سائر ما يتصل به مفصّلًا على اختصار إن شاء الله.

---

(١) الغني: هو الحي الذي لا تجوز عليه الحاجة، وهو الحي الذي ليس بمحتاج، وهو الذي لا يحتاج إلى شيء. (التوحيد للماتريدي ص ٥٩٣؛ تمهيد الأصول للطوسي ص ٧٩؛ علم اليقين في أصول الدين ص ١٠١).

[١ -] فصل في أن الحيّ لا يخلو من كونه محتاجًا أو غنيًّا

اعلم أنّ الحاجة التي نريد ذكرها لا تجوز إلا على الحيّ؛ لأن المنافع والمضارّ لا يجوزان إلّا عليه لكونهما تابعين للذّة والألم اللذين لا يصحّان إلّا على المدرك المشتهي أو النافر الطبع، فإذا استحالت الشهوة والإدراك إلّا على الحيّ، فيجب استحالة الحاجة إلّا عليه.

فأمّا حاجة الشيء في الوجود إلى غيره، أو في الحدوث إلى فاعله، أو في حصول الحكم له إلى علة، أو في حدوثه إلى سبب، إلى ما شاكل ذلك، فلا مدخل له فيما نريد ذكره؛ فالاعتراض به على ما قدَّمناه لا يصح. وأمّا الغنيّ، فإنه يرجع به إلى أنه حيّ ليس بمحتاج، وكل حيّ هذه حاله وُصِف بأنه غنيّ، ولا يعقل له معنًى سواه. وكل صفتين جَرَتا هذا المجرى لم يخلُ الموصوف منهما؛ لأنه يرجع بأحدهما إلى إثبات صفة، وبالأخرى إلى نفيها، كما لا يخلو ما يصحّ العلم به من وجود أو عدم، والموجود من حدث أو قُدُم. ومتى انكشف معنى الصفتين اللّتين هذه حالهما، فالعلم بأن الموصوف لا بدّ من أن يكون على أحدهما من كمال العقل؛ فلذلك قلنا: إنّ الحيّ لا يخلو من حاجة أو غنى، ولا يمتنع في الموصوف متى اختصّ بصفة من الصفات أن لا يخلو من صفتين، وإن كان متى خلا منهما لم يصحّا عليه كما نقوله في القدم والحدوث في الموجودات؛ فلذلك ما ليس بحيّ لا يجوز عليه الغنى والحاجة، وإن وجب في الحيّ أن لا يخلو من إحدى الصفتين. ولمّا كان للحاجة تعلّق بمحتاج إليه لم يمتنع في الحيّ أن يكون محتاجًا إلى أمر، وغنيًّا عن غيره؛ كما لا يمتنع كونه عالمًا بالشيء جاهلًا بغيره، وفارق في هذا الوجه الوجودُ وسائرُ الصفات التي لا يصحّ هذا المعنى فيها؛ فلذلك لا يمتنع في الحيّ أن يكون محتاجًا إلى إدراك الرائحة غنيًّا عن المأكول، كما نقوله في الملائكة عليهم السلام. ولذلك صحّ في أحدنا أن يستغني عن الشيء، وإن احتاج إلى غيره، لكن هذا الوجه إنما يصح في الحيّ الذي تجوز عليه الحاجة. فأمّا من دلَّت الدلالة على أن الحاجة تستحيل عليه، فلا يصح كونه محتاجًا إلى شيء البتّة، كما أنّ مَنْ ثبت بالدليل كونه عالمًا لنفسه استحال عليه الجهل على كلِّ وجه.

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا استحال على القديم تعالى الحاجة، فوصفه بأنه غنيّ لا وجه له؛ كما لا يصح وصف الأعراض وسائر ما ليس بحيّ بذلك، وإنما يُوصف بذلك كلّ حيّ يجوز عليه الحاجة؛ وذلك لأن ماله ولأجله وصف الحيّ منّا بأنه غنيّ، إذا حصل فيه تعالى، وجب وصفه بذلك، وقد عُلِم أنّ الواحد منّا إذا لم يحتج إلى شيءٍ مخصوص وُصِف بأنه غنيّ عنه من حيث كان حيًّا غير محتاج إليه، ولذلك لا يوصف الميت بأنه غنيّ عن الشيء. فإذا ثبت بالدّليل أنه جلّ وعزّ ليس بمحتاج إلى شيءٍ البتّة، وجب وصفه بأنه غنيّ عنها. وليس لغنى الحيّ منّا عن الشيء تعلّق بحاجته إلى غيره، فلا يصح أن يقال: إنما وُصِف بأنه غنيّ عنه من حيث خرج مِنْ أن يكون محتاجًا إليه مع أنه يحتاج إلى غيره. ولا فرق بين هذا القول وبين مَنْ قال: إنه لا يوصف بأنه عالم بالشيء إلّا إذا جهل غيره، وكيف يصحّ ذلك ولو حصل محتاجًا إليه وُصِف بأنه غنيّ عنه، كحاجته إلى الآخر لم يكن غنيًّا، وإذا لم يكن محتاجًا إليه وُصِف بأنه غنيّ عنه، وحاجته إلى الآخر في الحالين على أمرٍ واحد؟ فعُلِم أن وصفه بأنه غنيّ يفيد أنه ليس بمحتاج إلى الشيء الذي قيل إنه غنيٌّ عنه.

وقد عُلِم أنه تعالى مع كونه حيًّا مُستغنٍ عن كل شيء، فيجب وصفه بأنه غنيّ بالإطلاق من غير تقييد. وإذا ثبت بالدّليل أن الحاجة تستحيل عليه وجب أن يقال: إنه غنيّ لما هو عليه في ذاته، وإنما يصحّ على الواحد منّا الحاجة والغنى؛ لأنه ممن يصح عليه الشهوة والنفور، فإذا استحالا جميعًا على القديم تعالى وجب كونه غنيًّا.

فأمّا ما ليس بحيّ، فوصفنا له بأنه غنيّ لا يصحّ لأنه غير مختصّ بالصفة التي معها يصح الغنى والحاجة؛ كما أن ما ليس بحيّ لا يوصف بالقدرة والعجز، ومَنْ ليس بقادر لا يُوصف بالفعل والتَّرك.

وليس لأحدٍ أن يقول: فإذا لم يفد كونه غنيًّا حالًا يختصّ بها، وإنما يفيد نفي الحاجة؛ فلماذا اختصّ به الحيّ دون غيره، مع أن الحاجة عن الكلّ مُنتفية؟ وذلك لأن وصف الغنى بذلك لا يفيد نفي الحاجة فقط، وإنما يفيد ذلك فيمن هو بالصفة التي معها يصح الغنى والحاجة، كما أنّ مَنْ لم يفعل

الشيء إنما يوصف بأنه تارك إذا لم يفعله وهو قادرٌ عليه دون مَنْ لا يفعله، وهو غير قادر.

وكذلك لا يُوصف مَنْ لم يعلم الشيء بأنه ساهٍ إلّا إذا كان ممن يصحّ أن يعلمه.

وهذه الجملة قد كشفت عن صحة ما قلناه من أن الغنى والحاجة يتعاقبان على كلّ حيّ، وتُوجب صحة القو بأنه تعالى إذا لم تَجُز عليه الحاجة، فيجب كونه غنيًّا.

[٢ -] فصل في بيان معنى الحاجة وما يتّصل بذلك

اعلم أنّ المحتاج إنما يحتاج إلى اجتلاب المنافع وما يتبعه من السرور، ودفع المضارّ وما يتبعه من الغموم. وقد يحتاج إلى ما به تُجتلب المنفعة وتُدفع المضرَّة من الأفعال والآلات وما جرى مجراها.

فأمّا ما لا يدخل له في ذلك، فإنه لا يُوصف بأنه يحتاج إليه على وجه؛ ولذلك نَصِفُ الواحد منّا بأنه يحتاج إلى العلوم والاعتقادات والإدراك والحواس، كما نصفه بالحاجة إلى الآلات؛ لأن ذلك أجمع يشترك في أنه يجتلب به المنافع، ولهذه الجملة لم يقتصر في اجتلاب المنافع على فعلٍ ما يوجب المنفعة دون ما يتوصّل به إلى المنفعة بواسطة أو وسائط، ولذلك يجتلب الثواب بفعل الطاعات. ولسنا نريد باجتلاب المنفعة أن يكون هو الفاعل بما عنده ينتفع؛ لأنّا لا نفصل بين أن يكون هو الفاعل أو يفعل فيه غيره. والقول فيما يدفع به المضارّ من الآلات والعلوم وغيرها كالقول فيما ذكرناه، ولذلك لم يصح عندنا أن يقال: إنه تعالى لو كان عالمًا بعلم لوجب كونه محتاجًا إليه؛ لأنه تعالى ممّن لا يصح عليه اجتلاب المنافع على وجه، فوصفه بذلك على هذا المعنى لا يصح. وإن صحّ أن يقال: إنه كان يحتاج إلى العلم ليصير عالمًا لأجله على وجه لولاه لم يكن عالمًا، فكان يجب كونه محتاجًا إليه على هذه الطريقة دون ما ذكرناه أوّلًا.

فإن قيل: أوَليس قد يُقال في الميت: إنه محتاج إلى الحياة، وإن استحال أن يقال: إنه يجتلب بالحياة المنفعة، أو يدفع بها المضرّة؛ لأن كلّاً

الأمرين لا يصحّان إلّا معها، وما يُدفع به الشيء أو يُجتلب به يجب مع عدمه صحة ذلك عليه. قيل له: إن ما سألت عنه يذكر توسّعًا؛ لأن الميت على ما قدَّمنا القول فيه لا يُوصف بالحاجة في الحقيقة، لكنّه لما كان على الصفة التي لو وجدت الحياة فيه كان محتاجًا أشبه بالحيّ في استعمال هذه اللفظة فيه، ولذلك، يبعد استعمال ذلك في الجماد لمّا لم يكن بهذه الصّفة.

فإنه قيل: فيجب أن لا تصفوا مَنْ لا يشتهي الشيء على وجهٍ بأنه يحتاج إليه؛ لأنه ليس لمنفعة له ولا اجتلابًا لها، قيل له: كذلك نقول في الحقيقة، ومتى استُعمل ذلك فيه، فعلى وجه المجاز.

فإن قيل: أفيجوز في شيء من المُدركات أن لا يكون الحيّ منّا محتاجًا إليه ولا غنيًّا عنه؟ فإن أجزتم ذلك، لزمكم أن تجوّزوا في الحيّ نفسه أن يخلو من الحاجة والغنى، كما جاز في أحدنا أن يخلو من مدرك بعينه من كونه محتاجًا إليه أو غنيًّا عنه، قيل له: إنّ الذي نقوله في المدرك وغيره أن الحيّ منّا إذا لم يكن محتاجًا إليه فيجب كونه غنيًّا عنه إذا كان ذلك الشيء مما يصحّ وقوع الحاجة إليه والغِنى عنه، ولذلك لا يقال فيما ليس بحادث ولا يصحّ حدوثه أنّا نحتاج إليه، أو نستغني عنه؛ كالقديم تعالى. ومتى قلنا: إنّا نحتاج إليه تعالى فإنما نريد أنّ وجودنا به، وسائر ما نحن عليه من جهته، ولا نريد به أنّا نجتلب به المنفعة، تعالى الله عن ذلك، وكذلك القول في الباقي والماضي إلى ما شاكله.

وأمّا قطع أوصال الحيّ منّا، وحدوث الآلام التي لا يصحّ أن يشتهيها في جسمه ألبتّة، فإنه لا يقال في الواحد منّا إنه غنيّ عنه أو محتاج إليه؛ لأن الحاجة إليه لا يصح أن تقع إلّا أن تكون مما يؤدّي إلى منفعة. وأمّا إذا لم يكن يصح ذلك فيه، فالغنى عنه في أنه لا يصح كالحاجة إليه، وهذا كقولنا فيما لا يُدرك ولا يؤدّي إلى المنفعة ولا يصح ذلك فيه أنّه لا تصح الحاجة إليه ولا الغنى عنه، وهذا لأنه كما يجب كون المحتاج والغنى على صفة حتى يصح ذلك فيه؛ فكذلك ما يتعلق به الغنى والحاجة يجب أن يكون على صفة حتى يصح ذلك فيه، وقد بيّنا ما له وجب في كل حيّ إذا لم يكن محتاجًا أن يكون

غنيًّا يفارق حاله حال الأعيان(١) التي لا يُوصف الحيّ منّا بالحاجة إليها ولا الغِنى عنها.

[٣ -] فصل في بيان حقيقة المنافع والمضارّ وما يتّصل بذلك

اعلم أن المنافع هي الملاذ والسرور وما أدّى إليهما أو إلى أحدهما إذا لم يؤدِّ إلى ضرر يوفّى عليه، والمضارّ هي الآلام والغموم وما أدّى إليهما أو إلى أحدهما إذا لم يعقب نفعًا أعم منه، ولا يعقل في المنافع والمضار إلا ما ذكرناه. ولذلك يقال فيما توصّل به إلى الملاذ أنه منفعة، كما يقال في نفس الملاذ. ولذلك يطلب بتحمّل المشاقّ الملاذ والسرور وما يؤدّي إليهما ويجتنب به من المضارّ، ولا يصح القول بأنّ المنفعة هي اللذّة والسرور فقط؛ وذلك لأنه لا يتدافع وصف تناول الدواء بأنه منفعة، وإن لم يكن لذّة ولا سرورًا لِمَا عُلِم من حاله وظنّ أنه يؤدّي إلى الملاذ، وقد يقال فيما يظنّ أنه يؤدّي إلى الملاذ بأنه منفعة، ولذلك تتحمّل الكلفة لأجله وإنْ لم يكن لذَّة في الحقيقة.

وعلى هذا الوجه يقال في الطاعات: إنها منافع من حيث كانت تُوصل إلى النعيم المقيم إذا لم يُحبط ثوابها. ولذلك قد يقال في كثيرٍ من الملاذ بأنه مضارّ إذا أدّى إلى ألم عظيم منه؛ كنحو الإقدام على المعاصي المُشتهاة. ولذلك قلنا: إنّ المنفَعة قد تكون حسنة وقبيحة. وكذلك قلنا: إن القديم سبحانه لو أثاب مَنْ لا يستحقّ الثواب تفضّلًا لصح ذلك، وإنْ كان نفعًا، ولو علم أنّ في إيصال الملاذ إلى زيد مفسدة لعمرو لصحّ ذلك، وإنْ كان نفعًا له.

أمّا السرور، فإنْ كان عندنا هو العلم أو الاعتقاد والظنّ على بعض الوجوه؛ فمن حيث تغيّر به حكم العالم المعتقد، لم يمتنع أن يقال: إنه نفع، كما يقال ذلك في الملاذ؛ فليس لأحد أن يُنكر إدخالنا إيّاه في جملة المنافع، وكذلك كلّ مَن استحال عليه اللذّة استحال عليه السرور من حيث كان مانعًا له. والغمّ في اتّصاله بالمضارّ كالسرور المتعلّق بالمنافع في الوجه الذي بيّناه.

---

(١) الأعيان: ما تقوم بنفسها ويصحّ وجودها لا في محل. وهي التي يكون لها قيام بذاتها. (البداية في أصول الدين ص ١٩؛ مطلع الاعتقاد في معرفة المبدأ والمعاد ص ٢١؛ شرح المصطلحات الكلامية ص ٣٠).

[٤ -] فصل في بيان حقيقة اللذّة والسرور والألم والغمّ وما يتّصل بذلك

اعلم أن الملتذّ إنما يلتذّ بإدراك ما يشتهيه، فمتى أدرك ما هذه حاله صار ملتذًّا. وإنما يصير ألمًا متى أدرك ما ينفر طبعه عنه، فعند ذلك يُوصف بأنه ألم. والمسرور إنما يسرّ بأن يعلم وصول نفع إليه أو يظنّ ذلك أو يعتقده. والمغتمّ يُوصف بذلك إذا عَلِم أو ظنّ أنّ ضررًا سيصل إليه أو هو واصلٌ إليه؛ فالمؤثّر في كونه ملتذًّا هو الشهوة، وفي كونه ألمًا هو النفور، وفي كونه مغتمًّا ومسرورًا الاعتقاد، وقد يؤثّر الاعتقاد في قوّة السرور وإنْ لم يكن متعلّقًا باللذّة والنفع، كعلم أهل الجنّة بأنه تعالى قصد بالثواب تعظيمهم أو ما شاكل ذلك. وما يؤدّي إلى اللذّة لا يُوصف بأنه لذّة في الحقيقة، وإن وُصِف بأنه منفعة؛ وكذلك ما يؤدّي إلى الألم لا يسمّى ألمًا.

فأمّا ما يلتذّ به الملتذّ، ولا يكون إلا مدركًا، فهو على ضربين، أحدهما: يسمّى لذّة، وهو ما يحدث في جسم الملتذّ إذا كان له مشتهيًا. ومنه ما لا يسمّى بذلك؛ كنحو الطعوم والأراييح التي يلتذّ بإدراكها إذا اشتهاها. والتذاذه بكِلَا الأمرين على وجهٍ واحد، وإنْ كان أحدهما حادثًا والآخر باقيًا، وأحدهما يسمّى لذّة دون الآخر، وأحدهما يحدث في جسمه ولا يجب ذلك في الآخر، وأحدهما متى حدث يجب أن يُدركه لا محالة، ولا يجب ذلك في الآخر. والقول فيما يألم به في انقسامه إلى هذين القسمين كالقول فيما قدَّمناه، بل هو في ذلك أظهر؛ لأن ما يحدث في جسمه مما يألم به أظهر وأكشف مما يلتذّ به. ولذلك يصح أن يألم بكلّ ما يلتذّ به، وقد يألم بأشياء يستحيل أن يلتذّ بها.

وأما السرور، فهو تابع للذّة على ما قدَّمناه، وكذلك الغمّ يتبع الألم؛ لأن كل من عَلِم أو ظنّ بوصول نفع إليه في الحال أو في المستقبل فإنه يسرّ لا محالة، ويجب ذلك فيه. فلو كان معنى سواهما كان لا يمتنع مع وجودهما أن لا يحصل، فلا يكون مسرورًا؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إنّ لهما تعلّقًا بذلك المعنى على وجه يستحيل وجودهما إلّا معه. والقول في الغمّ وأنه يرجع إلى الألم والاعتقاد كالقول في السرور، وليس بنا حاجة إلى استقصاء ذلك لأنه مما

لا يُحتاج إليه في هذا الموضع؛ لأنّ مَنْ قال: إنه معنى سوى العلم والظنّ فإنه لا يُجيزه إلا على من تجوز عليه الذّة، فالمقصد بالكلام يتمّ على القولين، وإنْ كان ما أشرنا إليه قد دلّ على أنّ ما ذكرناه هو الصحيح.

[٥ ـ] فصل في أن ما قدَّمناه من الحاجة والنفع والضرر والألم يتعلق بالشهوة ونفور الطبع

اعلم أن الملتذّ إنما يلتذّ بإدراك الشيء إذا كان مشتهيًا له، يدلّ على ذلك أنه لو أدركه وهو غير مُشْتَهٍ له لَما التذّ به، ومتى اشتهاه التذّ به، فيجب أن يكون المؤثر في كونه ملتذًّا كونه مشتهيًا لما أدركه. ولسنا نرجع بكونه ملتذًّا إلى حال ثالثة سوى كونه مدركًا مشتهيًا، وإنما نرجع به إلى كيفية كونه مدركًا. ولذلك يستحيل كونه مدركًا لما يشتهيه إلّا وهو ملتذّ؛ ولو كان بكونه ملتذًّا حال زائدة لم يمنع كونه مدركًا لما يشتهيه غير ملتذّ على بعض الوجوه، كما أنّ كون الجوهر متحيّزًا لما كان سوى وجوده لم يمتنع حصول الموجود في غيره، ولمّا يحصل متحيّزًا. وفي عِلْمنا باستحالة كون واحد من الأحياء مدركًا لما يشتهيه غير ملتذّ به دلالةً على صحّة ما قدَّمناه. ولذلك يصح أن يلتذّ الواحد منّا بما يشتهيه من الطعوم والأراييح، وإنْ كانت غير حالّة فيه، ولا يصح أن يحصل مختصًّا بحال لمعنى لا يحلّ بعضه، ولذلك يصح أن يألم بالشيء، ويلتذّ بغيره في حالٍ واحدة؛ فكلّ ذلك يبيّن صحة ما ذكرناه في الملتذّ. والقول في الألم، وأنه إنما يحصل كذلك لكونه مدركًا لما ينفر طبعه عنه كالقول فيما قدَّمناه. ولذلك متى أدرك الواحد منّا ما لا يشتهيه ولا ينفر طبعه عنه لم يحصل ألمًا ولا ملتذًّا؛ ولذلك قلنا: إن الجَرِب إذا حكّ موضع الجَرَب يلتذّ بما يحدث هناك، ولو لم يكن هناك جرب لكان يألم به، والحادث معنًى واحد، ولذلك قد يلتذّ بعض الحيوان بما يألم به غيره. فقد صحّ بهذه الجملة أن اللذّة لا تصحّ إلّا على مَنْ تصح عليه الشهوة، وكذلك لا يصح الألم إلا على من يجوز عليه نفور الطبع. وقد بينّا أن مرجع الحاجة والمنافع والمضارّ إلى الملاذ والآلام. فإذا ثبت بما ذكرناه الآن أنهما يختصّان بمن يصح عليه الشهوة، فيجب أن تكون الحاجة والمنفعة والمضرّة لا يصح أيضًا إلّا على من تصح عليه الشهوة والنفور.

فإذا ثبت بما نذكره من الدليل أنه جلّ وعزّ لا يصحّ عليه الشهوة والنفور، فيجب أن لا يصحّ عليه سائر ما ذكرناه. وكذلك إذا دللنا على أن اللذّة تستحيل على الله، فكذلك الألم، فيجب أن يستحيل عليه الحاجة والشّهوة جميعًا.

فأمّا ما يلحق القادر منّا من التعب والألم، بما يلحق أعضاءه، فلأنه يحدث هناك وَهْيٌ وافتراق فيألم به، وربما حدث ما يمنع من الفعل أو يُوجب كونه شاقًّا بعدما كان سهلًا، وذلك لا يقدح في صحة الجملة التي قدَّمنا ذكرها.

[٦ -] فصل في بيان حال المشتهي والشهوة وما يتّصل بذلك

اعلم أن الواحد منّا يجد نفسه مشتهيًا[(١)] للشيء، ويعلم ذلك من حاله باضّطرار، ولذلك يدعوه علمه بالشّهوة إلى نَيْل المشتهي وطلبه، وإنما يلتبس عليه في بعض الأحوال حال ما يشتهيه فيظنّ أنه حاصل في الجسم وهو غير حاصل فيه، أو يظنّ أنه غير حاصل فيه وهو موجودٌ فيه.

فأمّا علمه بأنه يشتهي الحلاوة والحموضة، بعد العلم بالحلاوة والحموضة، فضروريّ. ولذلك يجد الإنسان تزايد حاله في كونه مشتهيًا، وأنّ شهوته لبعض الأشياء أقوى من شهوته لغيره، وشهوته للشيء في حال أقوى من شهوته في حالٍ أخرى.

وكذلك القول في نفور الطبع، وإن كان وجدان الإنسان من نفسه الشهوة أظهر من علمه بكونه نافر الطَّبع، ولو لم يعلم الإنسان كونه مشتهيًا باضّطرار، لكان الطريق إلى معرفته واضحًا، وهو أنه يلتذّ ببعض المُدركات مع جواز كونه غير ملتذّ، فيجب أن يكون إنّما يلتذّ لاختصاصه بحالٍ ما لولا كونه عليها لم يلتذّ به، كما أنه إذا صحّ الفعل منه في حال كان لا يجوز أن لا يفعل، وعَلِم أنه صحج منه لاختصاصه بكونه قادرًا.

وأما الذي يعلم به أنه مُشْتَهٍ لمعنى، فهو لأنه يحصل مشتهيًا للشيء بعد أن لم يكن مشتهيًا له، وسائر أحواله على أمرٍ واحد، فلا بدّ من أمرٍ يوجب

(١) الشهوة: توقان النفس وميل الطّبع إلى المنافع واللّذّات. (التمهيد للباقلاني ص ٤٨).

كونه مشتهيًا، ولا وجه يصحّ أن يكون مشتهيًا لأجله إلّا وجود معنًى فيه، فيجب أن يكون مشتهيًا لشهوة.

وأيضًا، فإنه قد يشتهي الشيء ثم يخرج من أن يكون مشتهيًا له، مع أنّ حاله معه على ما كان عليه، وسائر صفات المشتهي كما كان، فلولا أنه مُشتهٍ لمعنًى قد بطل خرج لأجل بطلانه من أن يكون مشتهيًا لم يصحّ ذلك فيه. وقد يصير نافر الطبع عن شيء كان مشتهيًا له، فيعلم بذلك أنه في حال ما اشتهاه كان يصحّ أن ينفر طبعه عنه، فيجب أن يكون الموجب لاختصاصه بإحدى الصفتين وجود معنًى يختصّ به.

ومن حقِّ الشهوة أن لا تتعلّق إلّا بالمدركات، ولذلك لا يصح أن يلتذّ إلّا بما يُدركه دون غيره. فأمّا ما يصل به إلى الملاذ، فربّما ظنّ الظانّ أنه يشتهيه، وليس هو بمُشتهٍ له في الحقيقة، ولكنه قد عَلِم أنه يصل به إلى المشتهي، ولذلك يلتبس عليه حاله بحال ما يشتهيه، فإذا اعْتُبر الحال فيه، عَلِم أن شهوته متعلّقة بما يصل به إليه دونه، وذلك كالدّنانير والدراهم، ولذلك يكون رغبته فيه بحسب ما يؤمل به من الوصول إلى المنافع، ولذلك يؤثر بعضه على بعض بحسب قيمته وموقع الانتقال به، وليس كذلك حال ما يشتهيه؛ لأن المُشتهي للماء قد يُؤثره على غيره من المائعات، وإنْ كان ثمنه أكبر، وقد يُؤثر الجارية مع قلّة ثمنها على كثيرة الثمن.

والألم والغمّ والسرور يستحيل أجمع على الله سبحانه: الذي يدلّ على أن الشهوة لا تجوز عليه سبحانه أنها لو جازت عليه لوجب أن يكون حكمه في أنه يجب أن يفعل ما يشتهيه ويلتذّ به حكم الملجأ منّا؛ لأنّ الواحد منّا إذا كان له في الشيء منفعة وليس عليه فيه ضرر فلا بدّ من أن يفعله، كما أنه إذا كان عليه في الشيء ضرر ولا نفع له فيه، فلا بدّ من أن يهرب منه؛ فلو كان تعالى مشتهيًا لنفسه أو بشهوة قديمة أو ملتذًا لنفسه أو بلذّة قديمة لوجب فيه ما قدَّمناه، وهذا يؤدّي إلى أن لا يتقدّم فعله إلّا بوقتٍ واحد، وفي ذلك إخراج له من كونه قديمًا. وكذلك لو كان مشتهيًا بشهوة مُحدثة، أو ملتذًا بلذّة حادثة، لوجب أن يكون في حكم الملجأ إلى إحداث ذلك، وإحداث المشتهي ليلتذّ به وينتفع به؛ لأنه لا فرق بين أن يكون لنا في الشيء نفع،

ويمكننا نَيْله، أو يمكننا التوصّل إليه بفعل آخر لا ضرر علينا فيه في حصول الإلجاء في الحالين.

فإذا كان تعالى لو كان مشتهيًا لوجب كونه ملجأ إلى فعل المشتهي، فيجب إذا كان مشتهيًا، وصحت الشهوة عليه أن يكون ملجأ إلى إحداثه وإحداث المشتهي جميعًا، وهذا يوجب أن لا يتقدّم فعله إلّا وقتًا واحدًا أو أوقاتًا محصورة، وفي ذلك إيجاب كونه محدثًا وإحالة كونه قديمًا.

وعلى هذه الصورة ألزمنا مَنْ قال: إنه يجب على القديم تعالى فعل الأصلح أن يقول: إنه لا حال يُشار إليها إلّا يجب أن يفعل تعالى قبلها ما هو الأصلح، وهذا يوجب أن لا يتقدّم فعله إلّا بوقتٍ واحد أو أوقات محصورة.

[شُبهة على إلجاء الله تعالى]

فإن قيل: إنما يجب كونه تعالى ملجأ[1] إلى الفعل الذي يشتهيه ويلتذّ به إذا كان الحال حالًا يصحّ وجوده فيها، فأمّا إذا استحال ذلك؛ فكونه ملجأ إليه لا يصح، لأن إيجاد الشيء على جهة الوجود لا يصحّ في حال يستحيل وجوده، لأن ذلك يتناقض، فإذا لم يصح منه تعالى إيجاد الأفعال في الحال الذي لا يكون متقدّمًا له إلّا بوقتٍ أو أوقات محصورة، فبأن لا يجب أن يفعل ذلك أوْلى. قيل له: إنّ الذي أوردته يؤكّد ما اعتمدناه، لا بل يثبت في كلام استحالة وجود الفعل منه تعالى على وجهٍ لا يكون متقدّمًا له إلّا بوقتٍ واحد أو أوقات محصورة، وكل ما أوضحت به استحالة ذلك كان مقويًّا للدليل؛ لأنّا قد بيّنّا أن القول بأنه تعالى مُشتهٍ فيما لم يزل يوجب أن يفعل المشتهي على وجهٍ لا يتقدّمه إلّا بوقتٍ واحد، فصار هذا القول يقتضي وجوب وجود ما يستحيل وجوده. فإذا كان ما ذكرناه لو اقتضى وجوب وجود الفعل الذي يصحّ وجوده

---

(١) الإلجاء: ما يقوي الداعي إلى أن يفعل، أو أن لا يفعل على وجه يخرج بذلك من أن يكون مستحقًا للمدح أو الذمّ. والإلجاء على قسمين: أحدهما يجري مجرى المنع. وهو أن يعلم الله تعالى العبد أنه إن رام بعض الأفعال مَنَعه منه. فيكون ملجأً إلى أن لا يفعله. والقسم الآخر من الإلجاء ما يكون بالمنافع الخالصة الكثيرة والمضارّ الشّديدة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٠؛ الذخيرة في علم الكلام ص ١٢٤؛ رسائل الشريف المرتضى ٤/٣٣٣؛ شرح المصطلحات الكلامية ص ٣٢).

ويصحّ أن لا يوجد لأوجب فساد ما أدّى إليه، فإذا اقتضى وجوب وجود الفعل الذي يستحيل وجوده، فهو بأن يوجب فساد ذلك أوْلى.

[شُبهة على قدرة الله]

فإن قيل: ألستم تصفونه تعالى بأنه قادر[١] فيما لم يزل على الأفعال، وإنْ لم يصحّ منه إيجادها على وجهٍ يؤدّي إلى أن لا يتقدّمها إلّا بوقتٍ واحد، فجوّزوا أن يكون فيما لم يزل ملجأ إلى فعل المشتهي، وإن لم يصح أن يوجدها على الوجه الذي يؤدّي إلى أن لا يكون متقدّمًا لفعله إلّا بوقتٍ أو أوقاتٍ محصورة.

قيل له: إن ما أخرج الفعل من أن يجب وجوده يُخرج القادر من أن يكون ملجأ إليه. يبيّن ذلك أن الملجأ إلى تناول النفع لو عَلِم أنّ عليه فيه ضررًا لخرج من أن يكون ملجأ لما لم يجب أن يفعله. والملجأ إلى الهرب من السَّبْع لو ضمن جلّ وعزّ له على الوقوف الثواب الجزيل لخرج من أن يكون ملجأ لما لم يجب أن يفعل الهرب. فقد صحّ أن ما أخرج الفعل من أن يجب وجوده يخرج القادر عليه من أن يكون ملجأ؛ وما يوجب كونه ملجأ يمنع من القول بأنّ الفعل لا يجب وجوده؛ وإذا ثبت ذلك فيه فما أحال الفعل بأن يحيل كونه ملجأ أوْلى؛ فكيف يقال: إنه تعالى ملجأ فيما لم يزل إلى الفعل ويستحيل منه إيجاد الأفعال؟ وليس كذلك حال القادر؛ لأنه ما أحال وجود الفعل لا يُحيل كونه قادرًا عليه إذا صحّ منه إيجاده في حالٍ ما وعلى وجهٍ ما، وإن استحال منه إيجاده في ثانيه، ولذلك يصح أن يقدر على الفعل الذي من حقّه أن يوجد في العاشر وإن استحال أن يوجد في الثاني والثالث، فغير ممتنع أن يكون تعالى قادرًا فيما لم يزل وإن استحال أن يفعل على وجهٍ يؤدّي إلى أن لا يتقدّمه إلّا بوقت أوقات محصورة. ولا يصح أن يثبت على وجهٍ يوجب كونه ملجأ، ويقال: إنه لا يجب أن يفعله؛ لأن القول بأنه لا يجب أن يفعله يمنع من كونه

(١) القادر: المراد بذلك أنه يختصّ بحال لكونه عليها يصحّ منه إيجاد الأفعال. ووضّح القاضي نفسه تعريف القادر في الجزء الخامس من هذه الموسوعة، فقال: هو الذي يصحّ الفعل منه ما لم يكن هناك منع أو ما يجري مجراه في القادر منا.

ملجأ على ما قدَّمناه. وإذا وجب أن يفعل في المستقبل، فيجب أن يثبت في تلك الحال ملجأ إليه لا فيما لم يزل. فأمّا إذا وجب كونه على صفة الملجأ فيما لم يزل، فيجب أن يفعل في الثاني، وفي ذلك ما قدَّمناه من الفساد.

فإن قيل: أوَ ليس الواحد منّا قد يصير بصفة الملجأ من كونه مشتهيًا للشيء وإن لم يجب أن يفعل المشتهي، فلِمَ أوجبتم ما قدَّمتموه من أنه تعالى لو كان مشتهيًا لوجب أن يفعل لا محالة؟

قيل له: إن صفة الملجأ قد تحصل، ويعرض ما يخرجه من كونه ملجأ؛ والذي اعتمدناه أنه متى حصل بصفة الملجأ، ولم يحصل ما يُخرجه من كونه كذلك، فيجب أن يفعل لا محالة. وهذه القضيّة مستمرّة في الشاهد والغائب.

وبعد، فلا اعتبار بالعبارات في هذا الباب، وقد عَلِمنا أنّ الدّواعي إلى الفعل إذا قَوِيَت، فلا بدّ أن يفعل القادر ما يقدر عليه إذا لم يعرض ما يؤثّر في تلك الدَّواعي، ولذلك قلنا: إنه تعالى في أنه لا يجوز أن يختار فعل القبيح، بمنزلة الملجأ منّا إلى أن لا يقتل نفسه ولا يضرّ بها، وكان يجب، لو كان تعالى مشتهيًا ولا ضرر عليه في فعل المشتهي ونَيْله، أن يكون لعزّة دواعيه يجب أن يفعل ذلك، وإن لم يبلغ مبلغ الإلجاء، وهذا يُوجب ما قدَّمناه، كما ألزمنا مثله أصحاب الأصلح، وإن لم يقولوا إنه تعالى ملجأ إلى الأصلح، وإنما جعلوه واجبًا عليه، فقد صحّ أن ما اعتمدنا عليه صحيح، قيل: بأنه ملجأ إلى الفعل أوَ ليس بملجأ إليه.

فإن قيل: هلّا قلتم إنه تعالى لا يفعل ذلك فيما لم يزل، وإنْ كان له فيه نفع؛ لأن عليه في فعله كلفة ومشقّة؟

قيل له: إنّ المشقة تلحق الفاعل في فعل الشيء لأنه نافر الطبع عن الفعل أو لكون الفعل مُتعبًا له، وقد عَلِمنا أنه تعالى ممّن لا يصح أن يتعب لأنه ليس بذي آلة، ولا ممّن تحلّه القدرة فيحتاج إلى استعمال محل قدرته من الأفعال، ولا يجوز أن يكون نافر النفس؛ لأن ذلك يوجب أن يكون نافر النفس عن جميع ما يجوز أن تنفر نفسه عنه لو كان لذلك لنفسه، وهذا يُوجب أن لا يفعل شيئًا من المدركات على وجه، وإن كان نافر النفس لمعنى يفعله فيجب كونه

ملجأ إلى أن لا يفعله وإلى أن يفعل ضدّه، لكي ينتفع بما يوجد من المشتهي ولا يستضرّ به، فقد بَطُل بما ذكرناه جواز الآلام عليه، ووجب إن كان مشتهيًا أن يكون له في فعل المشتهي نفع من غير ضرر، وذلك يوجب صحة ما اعتمدنا عليه.

فإن قيل: إنّا نقول: إنّه مُشتهٍ لإدراك نفسه، فلا يجب أن يكون ملجأ إلى فعل المشتهي، لأنه ينتفع بإدراك نفسه ويستغني عن فعل ما يشتهيه.

قيل له: إنّ المشتهي لا يصح أن يشتهي ما لا يصح أن يُدرك، وهو تعالى يستحيل أن يدرك على وجهٍ لما يدلّ عليه من بعد، فيجب إبطال القول بأنه يشتهي نفسه.

وبعد، فإنه لو اشتهى نفسه لوجب كونه مشتهيًا لذاته لاختصاصه بهذه الصفة على الوجه الذي يختصّ بسائر الصّفات الذاتية(١)، وهذا يوجب كونه مشتهيًا لكل ما يصح أن يشتهي، وهذا يوجب كونه ملجأ إلى فعلها؛ لأنه لا ضرر عليه فيها على وجه، والمنتفع بالشيء إذا صحّ أن ينتفع بغيره ولا ضرر عليه فيه، وجب كونه ملجأ إليه، وإن حصل منتفعًا بغيره.

وليس لأحدٍ أن يقول: إن المُشتهي لا يصح أن يشتهي إلا ما حصل موجودًا، فذلك لم يصح أن يشتهي فيما لم يزل إلّا ذاته، ولم يجب أن يكون ملجأ إلى فعل ما لو وجد لاشتهاه؛ وذلك لأن الشهوة تتعلّق بالمعدوم كما تتعلّق بالموجود؛ لأنها تتعلّق بما يختصّ بالصفة التي لكونه عليها تعلّقت الشهوة به، ولذلك تتعلّق بكل ما له تلك الصفة من غير تخصيص.

وبعد، فلو ثبت أنها لا تتعلق إلا بالموجود، لوجب فيه تعالى أن يوجد المشتهي لينتفع به، وإن كان قبل إيجاده غير مُشتهٍ له، كما كان يجب أن يحدث

(١) صفات الذات: كل ما يقع عليه القدرة فهو صفة الفعل... وما لا يقع عليه فهو صفة الذات. ما احتمل اختلاف الحال والشّخص فهو صفة الفعل... وما لا يحتمل فهو صفة الذات. صفات ذاته تعالى هي التي لم تزل، ولا يزال موصوفًا بها. صفات الفعل هي ما يجوز أن يوصف الذات بضدّها؛ كالرّحمة. وصفات الذات هي ما لا يجوز أن يوصف بضدها؛ كالقدرة. (التوحيد للماتريدي ص ٥٠؛ الإنصاف ص ٣٨؛ تصحيح الاعتقاد ص ٢٥؛ الكليات ص ٢٠٢).

الشهوة والمشتهي لو كان مشتهيًا بشهوة محدثة، وإن كان قبل إحداهما غير مشتهٍ البتّة.

ومما يبيّن صحة ما اعتمدنا عليه من الدّلالة أنه لو كان تعالى مشتهيًا لنفسه، أو بشهوةٍ قديمة أو مُحدثة، لوجب أن يفعل ما لا نهاية له من المشتهى، فكان لا يقف ما يفعله على حدّ إلا ويجب أن يفعل أكثر منه؛ لأنّ ما زاد على ما فعله في أنه يلتذّ به مثل ما فعله، وحاله مع الكل على سواء، فيجب أن يفعل الكلّ على حدٍّ واحد، وهذا يوجب أن يفعل ما لا نهاية له، أو يؤدّي إلى أن يؤيّد فعل بعض ما يشتهيه فلا يقع مع التَّخلية، وهذا يوجب فيه صفة نقص، أو يوجب أن يفعل قدرًا من المشتهي دون ما زاد عليه، ولا يريد ذلك مع كونه ملجأ إليه، أو في حكم الملجأ، وهذا لا يصحّ.

فيجب بطلان ما أدّى إلى هذه الوجوه، وهذا آكد في اللّزوم مما يلزم القائل بالأصلح من أنه لو وجب أن يفعل تعالى الأصلح، لوجب أن يفعل ما لا نهاية له؛ لأنه يقول بأنّ ذلك يجب عليه على سبيل وجوب الأفعال، لا أنه يقول بوجوب وجودها، ومن قال بهذا القول يلزمه وجوب وجودها من جهته على وجهٍ لا يصح أن لا يفعله.

[استدلال أبي إسحٰق]

فقد ثبت بهذه الجملة أنه تعالى لا يصحّ كونه مشتهيًا على وجه، فإذا استحال ذلك عليه استحال عليه اللذّة والمنفعة والحاجة، وذلك يوجب كونه غنيًّا، وهذه الدّلالة تدلّ على أنه لا يصح أن يلتذّ وينتفع وإن لم يرجع بذلك إلى الشهوة، وكان شيخنا أبو إسحٰق رحمه الله(١) يعوّل على ذلك، وهو السابق إلى استخراجه.

---

(١) هو أبو إسحٰق إبراهيم بن محمد بن عياش، معتزلي، وله من الكتب؛ كتاب نقض كتاب ابن أبي بشر في إيضاح البرهان. لم يعرف من أمره غير ذكره، على حد تعبير ابن النديم. (الفهرست لابن النديم، ص ٢٢١).

[استدلال أبي هاشم على استحالة الشهوة على الله تعالى]

وقد استدلّ شيخنا أبو هاشم[(١)] رحمه الله على استحالة الشهوة على الله تعالى بأنّ الشهوة من حقِّها أن لا تتعلق إلّا بما إذا ناله المُشتهي ربّى جسمه عليه واغتذى به وصحّ كونه زيادة في جسمه. يبيّن ذلك أنّ أنواع الحيوان على اختلافها لا يشتهي كلّ نوع منه إلا ما يحصل له هذا الحكم، ولا يحصل له هذا الحكم فيها إلّا بما تشتهيه، ولذلك تغتذي البهائم بما لا يصحّ أن يغتذي به الحيّ منّا، ويغتذي أحدنا بما لا تغتذي هي به.

وإنما اختلفت الحال في ذلك لاختلاف الشهوة، فعَلِم بذلك أنها مقصورة على ما ذكرناه: يبيّن ذلك أنّ جميع القادرين على اختلافهم واختلاف قدرهم قد اشتركوا في أنه يصح من كلّ واحدٍ منهم فِعْل ما قدر عليه من حيث كانت القدرة لجنسها تقتضي صحة الفعل، فاستحالت إلا على مَنْ يصح الفعل منه؛ فكذلك الشهوة إذا كانت على اختلافها قد اشتركت في أنها تقتضي في المُشتهي صلاح جسمه وصحة الزيادة فيه بنَيْل المشتهى، فيجب أن لا تصح إلّا على مَنْ تصح الزيادة عليه والنّقصان.

فإن قيل: ولِمَ قلتم إنّ الشهوة لا تتعلق إلّا بما فيه صلاح جسمه، وقد وجدتم المشتهي قد تلحقه المضارّ بنَيْل ما يشتهيه، ولذلك يُؤمر العليل بتوقّي ما يشتهيه، ويجعل كفّ النفس عن الشهوات من أسباب صلاح الأجسام ومواقعة الشهوات من آفاتها؟ وكيف يصح ما ذكرتموه، وقد عُلِم أن البدن يصلح على تناول الأدوية التي تنفر منها الطّباع؟ فكيف يقال: إن نفور الطّبع يقتضي فساد الجسم، كما أن الشهوة تقتضي صلاحه؟

قيل له: إن الشهوة تقتضي صلاح الجسم متى نال ما يشتهيه على الوجه الذي يشتهيه، ولا يجوز أن تلحقه مضرّة والحال هذه، وإنما يستضرّ

---

(١) أبو هاشم (٢٤٧ ـ ٣٢١ هـ): هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائي، عالم بالكلام، من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها، وتبعته فرقة سُمّيت «البهشمية». وله مصنّفات منها: «الشامل» في الفقه، و«تذكرة العالم» و«العدة» في أصول الفقه، توفي سنة ٩٣٣ م. تأثر به القاضي عبد الجبار كثيرًا في كتابه «المغني». (المقريزي ٢/٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/٢٩٢؛ البداية والنهاية ١١/١٧٦؛ ميزان الاعتدال ٢/١٣١؛ تاريخ بغداد ١١/٥٥).

بذلك متى ناله لا على الوجه الذي يشتهيه، أو ناله مع ما لا يشتهيه، أو تلحقه المضرّة لكونه في جسده على بعض الوجوه، لا من حيث ناله وهو مُشْتهٍ له. لذلك نجد حذّاق الأطباء يجعلون من إقبال علامة العافية شهوة العليل للغذاء. ولولا أن الأمر على ما ذكرناه لم يُعرف الفرق بين ما يغتذي به وينتفع بنَيْله وبين ما خالفه. وأمّا الدواء، فإنّا ننتفع به لا لأنه يغذو، وكيف يقال ذلك فيه وهو يخلخل الجسد ويُورث الضعف؟ ولذلك نجد حذّاق الأطباء لا يعدلون إلى الأدوية ما وجدوا السبيل إلى حفظ الصحّة بالأغذية، لما في تناول الأدوية من الضعف وفساد الجسم في الحال، ولذلك لو دام تناول الأدوية لأدَّاه إلى التَّلف، فقد صحّ بهذه الجملة أنّ الشهوة من حقِّها ما ذكرناه.

فإن قيل: ولِمَ قلتم إنّ الشهوة تتعلق بما يقتضي زيادة في الجسم مع قولكم: إن الزيادة الحاصلة هي من فعل الله سبحانه؟ وكيف يصح ذلك وهذه الزيادة هي جواهر موجودة لا تأثير للشهوة فيها، وحصولها مؤتلفة وحاصلة في تضاعيف جسمه، لا يرجع به إلا إلى التأليف، ولا تعلّق للشهوة به. فإذا ثبت ذلك، ولم تكن الزيادة ولا التأليف مُوجبًا عنها، ولا لها بهما تعلّق، فيجب أن تجوّزوا الشهوة على مَنْ يستحيل ذلك عليه، وتجعلوها مقصورة على الأجسام.

قيل له: إنّ الزيادة إنْ لم تكن مُوجبة عنها، فلولاها لما صحّ على الوجه الذي تكون صلاحًا عليه لجسمه، وكلّ معنًى يصح عنده ما لولاه لما صحّ، فيجب أن تستحيل على مَنْ لا تصحّ عليه ولا تحصل عنده. ألا ترى أن القدرة وإنْ كانت لا تُوجب الفعل، فإنها لا تصح إلّا على مَنْ يصح الفعل منه لمّا اقتضت صحة الفعل. وأمّا ما ذكرته من أن هذه الزيادة هي من فعل الله سبحانه، لا تأثير للشهوة فيها، ولا تعلّق لها به، فليس كذلك؛ لأن الزيادة الحاصلة في جسمه على سبيل الاغتذاء تتعلق بالشهوة، وإن كانت قد تصح لا على وجه الاغتذاء مع عدمها، كما أن كون الاعتقاد علمًا يتعلق بالنظر وإنْ صحّ وجوده غير علم مع عدمه، ولم يمنع ذلك من أن يكون النظر مؤثرًا في العلم، ولا يمتنع أن تحصل الزيادة في حال دون حال، وإن كان الشهوة مؤثّرة فيه،

كما أن الإرادة قد تؤثّر في المراد في حالٍ دون حال وإنْ كان تعلّقها به على حدٍّ واحد.

وقد سقط بهذه الجملة قولهم: إن القدرة إنما تستحيل إلّا على من يصح الفعل منه؛ لأنها تتعلق بالفعل ولتعلّقها به وجب ذلك فيها وليس للشهوة تعلّق بالزيادة التي قد تحصل عندها؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ المعنى قد يتعلق بالشيء ولا يؤثّر فيه، وقد يؤثّر فيه وإن لم يتعلق به بما بيَّنّاه من حال النظر والإرادة، وبينا أن الشهوات على اختلافها قد اشتركت في أنها تقتضي في المشتهي ما ذكرناه، لا لأمرٍ يرجع إلى نَيْله لمّا ناله؛ لأنه لو ناله ولمّا اشتهاه لم يصح ذلك فيه، فصار ما قدَّمناه من الجملة يقتضي استحالة الشهوة إلّا على من يصح عليه الزيادة والنقصان، كما تستحيل القدرة إلا على من يصح الفعل منه، ولذلك يستحيل أنه يشتهي الحيّ قطع أوصاله لما لم يصح أن يقع له بذلك صلاح ولا زيادة في جسمه. ولذلك يشتهي كل حيّ ما يُلائم جسمه دون ما لا يُلائمه.

وليس لأحدٍ أن يقول: أليس قد يشتهي الواحد منّا إدراك الأرابيح والأصوات وإن لم يؤثّر ذلك في جسمه كتأثير الأكل والشرب، فهلّا دلَّكم ذلك على بطلان ما أصَّلتموه؟ وذلك لأن إدراك جميع ذلك قد يؤثّر في جسمه، وإنْ كان تأثير بعضه أكبر من تأثير غيره، كما أنّ تأثير بعض المأكول ربما كان أزيد من تأثير غيره، وكل ذلك لا يخرج من أن يكون حكمه ما قدَّمناه.

فإذا ثبت بهذه الجملة أنّ الشهوة لا تجوز عليه تعالى، وجب استحالة الحاجة عليه، وفي ذلك إيجاب كونه غنيًّا. ومما يدلّ على ذلك أن الشهوة توجب كون المشتهي ملتذًّا لما أدركه؛ لأن ذلك في حكم الموجب عنها، وقد عُلم أن الملتذّ لا يصح أن يلتذّ إلّا وهو على حالٍ يصح أن يزيد على ما هو عليه؛ لأن ما يستحيل ذلك فيه يستحيل عليه اللذّة والألم، كما يستحيل ذلك من ليس بحيّ. وإذا استحال اللذّة والألم على مَنْ ليس بحيّ فيجب أن يستحيل على مَنْ لا يصحّ عليه الزيادة والنقصان، وهذا يوجب استحالة الملاذ والآلام عليه جلّ وعزّ.

[كلام أبي إسحٰق على أن الألم في جسم الإنسان ليس بمعنى]

وقد كان شيخنا أبو إسحٰق رحمه الله يقول: إنّ الألم الحادث في جسمه ليس بمعنى، وإنما يألم الإنسان عند تفريق جسمه؛ لأنه قد بَطُل صحته وزال اعتدال جسمه. ويستدلّ على ذلك بأنه لو كان هناك معنًى؛ لوجب كونه متولّدًا عن الوهي، ولو كان كذلك، لوجب أن يتولّد عنه تعدّده، وأن يتفاوت حاله في كونه ألمًا بحسب قوّة من يوهى جسمه وضعفه. وبطلان ذلك يقتضي أنه ليس هناك معنًى أصلًا، ولو كان هناك معنًى لوجب أن يصح تعلق الشهوة به بدلًا من نفور الطبع؛ لأن ذلك واجب في كل ضدّين، ولو كان كذلك لصحّ أن يشتهي أحدنا قطع أوصاله، فإذا صحّ أنه إنما يألم بتفريق جسمه على الحدّ الذي ذكرناه، فيجب أن يكون تألّمه بإدراك ما ينفر طبعه عنه، يقارن ذلك بأن يقتضي خروج جسمه عن الاعتدال، ويجب أن تكون إنما يرجع بها إلى حصول ما يُلائم الجسم ويشاكل طبعه، وهذا يُوجب استحالة اللذّة والألم إلّا على الأجسام، ويوجب أنه تعالى يستحيل ذلك عليه، وهذا يضعف على السَّيْر لأن العلم بأنّ في الجسم إذا ألم والتذّ معنًى مُدركًا علم ضروري يكاد يزيد في الجلاء على العلم بسائر المدركات، فكيف يصحّ التوصل والاستدلال إلى نفيه؟

فإذا صحّ بهذه الجملة استحالة الشهوة واللذّة عليه تعالى، فيجب أن يستحيل عليه النفور والألم، لأنهما إنما يصحّان على ما يجوز عليه النقصان والفساد، ويتعالى الله عزّ وجلّ عن جواز ذلك فيه، فيجب أن لا يصحّا عليه، ولأنهما إنما يصحان على من تصح عليه الشهوة واللذّة، وقد دللنا على استحالتهما عليه، فيجب استحالة ما يضادّهما عليه.

وقد بيّنّا من قبل أنّ السرور هو العلم أو الظنّ بالنفع الواصل إليه، أو بما سيصل إليه، أو يكون في حكم الواصل إليه. ولذلك لا يسرّ أحد بما ليس ينفع البتّة، ولا بنفع يصل إلى غيره. فإذا صحّ ذلك، وثبت استحالة القدرة عليه تعالى، فيجب استحالة السرور عليه، ويجب أن يستحيل عليه الغمّ أيضًا إذا ثبت استحالة الآلام عليه. وهذا يُوجب صحّة ما قلناه من أن الحاجة تستحيل على الله، وأنه يجب كونه غنيًّا.

[استدلال أبي علي الجبائي على أن الحاجة تستحيل على الله تعالى]

وقد استدلّ شيخنا أبو عليّ رحمه الله[١] على ذلك بأن قال: لو جاز على القديم تعالى الحاجة، لم يجز أن يخلو منها ومن ضدّها، وقد عُلِم أن الحاجة لا ضدّ لها، فقد كان يجب أن لا يخلو منها، وذلك يُوجب حدوثه من حيث لم يخلُ من الحوادث، وهذا يبعد؛ لأن لقائلٍ أن يقول: إنه يخلو من ذلك وإنْ جاز عليه، كما قد يخلو من الإرادة والكراهة وإن جازتا عليه.

وبعد، فإنّ الذي يجب عنده أن لا يخلو من غيره، فليس إلا أحد أمرين: إما المحل مما يتقارن عليه، أو القادر بقدرة مما يصح أن نفعله إذا لم يكن هناك منع.

فأمّا وجوب ذلك في القديم، فإنّه لا يصح عنده. وقد استدلّ على ذلك بأن قيل: إنّ جواز الحاجة عليه يوجب كونه منقوصًا، ويستحيل على القديم تعالى النقص، وهذا بعيد؛ لأن لقائلٍ أن يقول: يجب أن يجوز ذلك عليه ولا يكون نقصًا، بل هو من كمال صفة الحيّ، وله أن يقول: إذا جاز عليه المحبّة والبغض والإرادة والكراهة والرّضا والسخط ولا يوجب كونه منقوصًا، فهلّا جازت الشهوة عليه ولا يوجب كونه منقوصًا!

وبعد، فالمتعلق بذلك بمنزلة مَن اعتمد في أنه سبحانه قديم على أنه لو كان محدثًا لكان منقوصًا، واعتمد في حدوث الأجسام على أنها لو كانت قديمة لما صحّ النقص عليها. فإذا لم يصح التعلّق بذلك، فكذلك ما قالوه. فإن قال: إنما يُوجب ذلك النقص لأنه يؤدّي إلى أن يفعل تعالى القبيح، وما أدّى إلى ذلك وجب كونه نقصًا، وقيل له: يجب أن تبيّن أوّلًا أن ذلك لا يجوز عليه

(١) أبو علي الجبائي ٢٣٥ ـ ٣٠٣ هـ: هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبّائي، أبو علي: من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة «الجبّائية». له آراء انفرد بها في المذهب. وله «تفسير» حافل مطوّل قمنا بإعادة بنائه منذ مدة، وصدر عن دار الكتب العلمية، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة. توفي سنة ٩١٦ م. (المقريزي ٢/٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠؛ البداية والنهاية ١١/١٢٥؛ اللباب ١/٢٠٨؛ مفتاح السعادة ٢/ ٣٥؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٧٠ ـ ٢٧٤).

حتى يعلم أنه لا يفعل القبيح، فكيف يعتمد بالفرع على أصله، وبما يعلم ثانيًا على ما يعلم أولًا!

ومما يستدلّ به على أنه تعالى لا يصح عليه الشهوة واللذّة أنّ ذلك لو صحّ عليه لوجب أن يكون الفعل يقتضيه ويدلّ عليه، أو يقتضيه الفعل يدلّ عليه؛ لأن ما طريق إثباته الدليل فإنه لا يصح أن يثبت على حالٍ لا دليل على كونه عليها.

وقد عُلِم أنه تعالى ممن يثبت بالدّليل، وثبتت أوصافه بدلالة الفعل وما يقتضيه فإذا لم يكن في أفعاله ما يدلّ عليه؛ لأنه لا تعلّق للفعل بكونه مشتهيًا البتّة، فلا يصحّ أن يقال: إنّ الفعل يدلّ عليه، ولا لكونه مشتهيًا تعلق بسائر ما هو عليه من الأحوال، فيقال: إنها تقتضيه كما يقتضي كونه قادرًا كونه حيًّا.

وإذا صحّ ذلك، وجب نفي كونه مشتهيًا وملتذًّا، كما يجب أن يُنفى عنه كل حالٍ لا يدلّ عليها العقل وما يقتضيه. وقد بيّنّا من قبل أنّ ما طريق إثباته الدّليل يحلّ محل ما طريق إثباته الإدراك، فإذا صحّ ذلك ووجب أن ينفى عن المُدرك كل حال لا يتناولها الإدراك، فيجب أن يُنفى عنه تعالى كل حال لا يدلّ عليها الدليل، ولا دليل يقتضي كونه مشتهيًا، فيجب نفي ذلك.

ولا يصحّ الاعتماد في أنه تعالى لا يصح كونه مشتهيًا أو ملتذًّا بأنّ ذلك لو صحّ عليه لم يثق بحُسْن أفعاله، ولا بصِدْق أخباره، ولا بحُسْن بعثه أنبيائه، ولا بأنّه خلق الخلق على وجهٍ يحسن عليه، فكان لا يعلم وجوب العبادة له. فإذا بَطُل ذلك عُلِم أن الشهوة واللذّة تستحيلان عليه، وهذا يبعد؛ لأن العلم بأن كل ذلك يستحيل عليه لا يحصل إلا بعد العلم بأن الشهوة واللذّة تستحيلان عليه، ومتى لم يحصل العلم بذلك أولًا لم يعلم سائر ما ذكره هذا المستدلّ؛ فكأنه استدلّ بالفرع على أصله، واستدلّ بما يجب أن يستدلّ عليه بكونه غنيًّا على أنه غنيّ، وهذا يُوجب أن لا يحصل له العلم بكِلَا الأمرين البتّة، فثبت بكل هذه الجملة أنه تعالى غنيّ ليس بمُحتاج.

[الباب الثاني][1]

الكلام في نفي الرؤية،
وفي أنه لا يُدرَك بشيء من الحواس على وجه

[١ -] فصل في أن للمدرك بكونه مدركًا
صفة زائدة على كونه عالمًا بالمدركات

اعلم أن كل صفة يصح أن يستحقّها الموصوف على بعض الوجوه، وإن لم يحصل على صفةٍ أخرى، فيجب أن يقضي أن المستفاد بأحدهما ليس هو المُستفاد بالآخر. وبذلك يعرف اختلاف فوائد الصّفات، كما يعلم به تغاير المعاني. وإذا ثبت ذلك ـ وقد علمنا أنّ الواحد منّا قد يكون مدركًا للشيء ورائيًا له، وإن لم يكن عالمًا به، وقد يعلم المدرك بعد تقضي إدراكه وإن لم يكن مدركًا، كما يصحّ أن يعلم الشيء ولا يريده، وقد يصح أن يريده ولا يعلمه بل يظنّه أو يعتقده ـ فيجب أن يكون له بكونه مدركًا حالة زائدة على ما له بكونه عالمًا.

على أنّ الواحد منّا يحتاج في كونه رائيًا إلى حاسّة البصر، وفسادها يحلّ بكونه رائيًا، وقد عَلِمنا أنه لا يحتاج إليها في كونه عالمًا ولا في حلول العلم فيها؛ لأن العلم يحلّ في القلب دونها، فلو لم يكن له بكونه رائيًا حالة زائدة، لكان وجود الحاسّة كعدمها في صحة كونه رائيًا للاستغناء عنها في كونه عالمًا. ولا يمكن أن يقال: إنّ الحاسة يحتاج إليها لأنها طريق للعلم بالمدرك، وإن استغنى عنها في وجود العلم وكونه عالمًا؛ وذلك لأن الحاسّة لا تصح أن تكون طريقًا للعلم إلّا على ما نقول من أنه يدرك بها الشيء، فيعلمه من حيث كان مدركًا؛ لأن كونه مدركًا وعالمًا يرجع إلى الحيّ وما تختصّ به الحاسّة من

---

(١) زيادة منّي اقتضتها منهجية العمل.

صفات المحل، فكيف يصح أن يقال: إنها طريق للعلم ولا يُراد به ما ذكرناه؟ ونحن وإن قلنا: إنّ لأجلها يحصل الواحد منا مدركًا، فليس ذلك لأنها طريق للإدراك، بل المقتضي لكونه مدركًا هو كونه حيًا، كما أن المقتضي لكونه فاعلًا هو كونه قادرًا، وإن كان قد يحتاج إلى الآلة في بعض الأفعال، فكذلك يحتاج إلى الحاسّة في إدراك المرئي.

ومَن قال: إن الحاسّة طريق للعلم، ولم يرجع إلى كونه مُدركًا، فقوله يبطل لتعليقه كونه عالمًا بما يختصّ المحل. ولا يصح أن يقال: إنّ كونه عالمًا بالمرئيّ لا يصح إلّا والحاسة موجودة، فالحاجة إليها هي من هذا الوجه؛ وذلك لأن علمه بالمرئي بعد فساد حاسّته قد يكون على الوجه الذي يحصل عليه مع صحتها، فكيف يقال: إنه يحتاج إليها لصحة كونه عالمًا بالمرئيّ؟ وقد بيّنّا من قبل أنّ العلم بالمدركات يصح وجوده مع فساد الحاسّة، فلا وجه لإعادته، وفي ذلك سقوط ما ظنّه.

فإن قيل: أفليس صحيح الحاسّة يطلب بتقليب عينه العلم بالمرئيّ، فهلّا دلّ ذلك على أنه طريقٌ للعلم؟

قيل له: إنما يطلب بذلك العلم به من حيث يطلب بذلك رؤيته، فالرؤية طريقٌ للعلم، فيصير طالبًا للعلم بواسطة، وهذا مما نقول به.

ولولا أن الأمر على ما قلناه لم يجب أن تختلف الحواس التي تُدرَك بها المدركات؛ لأن الرجوع في ذلك إذن كان إلى العلم، وما تحتمل بعض العلوم من المحال تحمل سائرها، فلماذا يجب اختلاف الحواس؟

وإذا كان العلم المطلوب مما يحلّ في القلب، فهلّا صح طلب العلم يجمع المدركات بالحاسّة الواحدة إن لم يحتج إليها إلّا في طلب العلم فقط؟ وبطلان ذلك يقتضي أنه يحتاج إليها في كونه مدركًا، وإنْ كان من حقِّ المدرك، إذا كان عاقلًا، أن يعلم المدرك لا محالة. ولا يمكن أن يقال: إنه يحتاج إليها لحلول معنى فيها لا ليحصل مدركًا للمدركات بها؛ وذلك لأن المعنى الذي قاله إن كان يوجب للجملة حالًا فقد سَلِم ما أردناه وزاد بأنّ ادّعى إثبات معنًى لا دليل عليه. وإنْ أراد بذلك المعنى ما يختصّ المحل فقد بيّنّا فساده.

ونحن ندلّ من بعد على أن المدرك لا يُدرِك بإدراك، ولا يمكنه أن يقول: إن ذلك المعنى يوجب العلم في قلبه، فالحاجة إلى إيجابه ماسّة ليحصل ذلك المعنى الذي يوجب العلم. ولولا صحّة الحاسّة لما وجد ذلك، ولما حصل عالمًا؛ وذلك لأن إثبات ما ادّعاه إنما يصحّ متى كان إلى إثباته طريق سوى قوله: إنه يولد العلم؛ لأن ادّعاء معنى يولد غيره لا يصح من حيث وجد ذلك الغير، واحتيج في وجوده إلى أمرٍ آخر فقط. وقد عَلِمنا أنه لا يمتنع أن يحتاج إلى الحاسّة ليحصل مدركًا ويعلم المُدرك عنده، فإثبات معنى يولد العلم مع جواز الوجه الذي أثبتناه وأثبتنا لأجله الحاجة إلى الحواس لا وجه له.

وبعد، فإنّ هذا القول يوجب وجود ذلك المعنى مولدًا للعلم إذا كانت الحاسّة صحيحة وإن لم يفتح عينه؛ لأن فتحها مما لا يصير المحل محتملاً لذلك المعنى، والعلم بفساد ذلك يبيّن أن الحاسّة إنما يحتاج إليها لما ذكرناه فقط، فإنّ للمدرك بسائر الحواس حالة زائدة على العلم بالمدرك، وقد ذكرنا في ذلك أدلّة قبل هذا فلا وجه لإعادته.

[٢ -] فصل في أن المدرك منّا لا يصح أن يدرك شيئًا أو يراه إلاّ بحاسّة أو ما يجري مجراها، وأنه مفارق للقديم تعالى في ذلك

الذي يدلّ على ذلك أن الواحد منّا لا يصح أن يرى الشيء إلا بعينه إذا كانت صحيحة، ومتى فقدناها أو لحقها فساد لا يصح أن نرى المرئيّات. وكذلك حاله في سائر الحواس، فيجب أن يحتاج في رؤيته لما يراه إلى حاسّة، وأن يستحيل أن يرى الشيء دونها.

وإنما صحّ في القديم تعالى أن يرى الأشياء، وإن تعالى عن جواز الحواس عليه، لأنه حيّ لذاته، فكما استغنى في كونه حيًّا عن الحياة ومحلّها، فكذلك يستغني عن التوصّل بمحل الحياة إلى إدراك المرئيّات. وليس كذلك حال الواحد منّا؛ لأنه حيّ بحياة تحلّ في بعضه، فيحتاج في إدراك المُدرَكات إلى استعمال محل الحياة في إدراكها، فيصير آلة له، ويختلف حالها بحسب ما هي آلة فيه من إدراك المدركات كما نقوله في حاجته إلى الآلات في بعض

الأفعال من حيث كان قادرًا بقدرة، وإن استغنى جلّ وعزّ عنها في الأفعال لكونه قادرًا لنفسه.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ الرائي منّا إنما يرى عند صحة حاسّته، ولولاها لم يرَ المرئيّات بالعادة، لا لأنه يستحيل أن يرى إلّا بها؛ وذلك لأنه إذا كان مع عدمها لا يصح أن يرى، ومع وجودها يصح ذلك فيه، فلو لم نقل بأنه يحتاج إليها في رؤية المرئيّات مع جري الأمر فيها على طريقةٍ واحدة، لأدّى إلى إبطال تضادّ الضدَّيْن بأن يقال: إنّ البياض لا يحتاج إلى حدوثه في انتفاء السواد، ولأدّى إلى إبطال علّة المعلول بأن يقال: إنّ العلم يوجب كون العالم عالمًا بالعادة لا على سبيل الإيجاب، ولجاز أن يقال: إن صحة الفعل من القادر دون غيره بالعادة، ولو شاء تعالى أن يجعل غير القادر بمنزلة القادر في ذلك لصحّ، ولجاز أن يقال: إن استحقاق الذمّ على الظلم وغيره من القبائح هو بالعادة لا على سبيل الإيجاب. وما يلزم على هذا القول من التجاهل يكثر، فيجب القول بفساده، وفي فساده صحّة ما قدَّمناه من أنّ الرائي منّا يستحيل كونه رائيًا إلّا بحاسّة، كما يستحيل كونه عالمًا إلّا بعلم، وكون المحل متحرّكًا إلّا بحركة.

وبعد، فإنّ الواحد منا يصح أن يُدرك بكلّ محلّ فيه حياة الجواهر والحرارة والبرودة، فلو لم يحتج في رؤية المرئيّات إلى حاسّة، وكذلك في إدراك سائر المدرَكات، لكان فساد الحاسّة في أنه لا يخلُ بكونه مدركًا للمرئيّات كهو في أنه لا يخل بكونه مدركًا للحرارة والبرودة، والعلم بفساد ذلك يبيّن بطلان هذا القول.

وبعد، فإن فزع الواحد منّا في رؤية المرئيّات إلى عينه كفزعه في الكلام إلى لسانه، وفي المشي إلى رجله، فلو صح أن يقال: إنه يصح أن يرى لا بحاسّة، لصح أن يقال: إنه يفعل الكلام والكتابة والمشي بلا آلة، وهذا بيِّن الفساد. وأمّا رؤية الواحد منّا وجهه في المرأة وسائر الأجسام الثقيلة وإن لم يكن بصفة العين، فلا يدلّ على الاستغناء في رؤية المرئيّات عن الحاسة؛ وذلك لأن ما يراه بالمرآة فإنما يراه بالعين في الحقيقة، لكن الرؤية بها قد تكون على

وجهين: أحدهما بلا واسطة، والآخر بواسطة، وإنْ كان كِلَا الوجهين يرجعان إلى وجه واحد في المعنى؛ لأنه إنما يرى المرئيّ متى حصل لقاعدة شعاع عينه مع المرئيّ حكم مخصوص، وقد يحصل له ذلك من غير مرآة، وقد لا يحصل إلا بمرآة؛ فلذلك احتاج في رؤية بعض المرئيّات إلى المرآة، كما يحتاج في رؤية جميع المرئيّات إلى تعوّد الشعاع على وجهٍ مخصوص، وذلك يكشف عن صحة ما قلناه من حاجة الواحد منّا في رؤية ما يراه إلى آلة، ولذلك يستحيل أن يرى مع فساد عينه شيئًا من المرئيّات، وإنْ لم يكن من المرايا أو قابلها على حدّ ما كان يقابلها مع صحة حاسَّته.

فأمّا استغناء الواحد منّا في إدراك الحرارة والجوهر والألم عن بنيه مخصوصة، فلا يوجب استغنائه في رؤية ما يراه عن الحاسّة؛ لأنّا قد بيَّنّا أن محل الحياة يصير آلة في إدراك المُدركات، فربما يحتاج إلى كونه على صفة ليصح الإدراك بها، وربما يستغني عن ذلك كما نقوله في إيجاد الأفعال أنّ فيه ما يستغني عن الآلة، ويكفي فيه محل القدرة، وإنْ كان فيه ما يحتاج في إيجاده إلى آلة، فيجب أن يثبت كل شيء منه على ما يقتضيه الدّليل.

وليس لأحدٍ أن يقول: جوّزوا أن يُدرك الواحد منّا في الغائب الشيء بلا آلة؛ وذلك لأن هذا القول يقتضي تجويز إيجاد الكلام والكتابة في الغائب بلا آلة، بل يقتضي تجويز إيجاد الأفعال مخترعًا لا في محل القدرة، وما أدّى إلى ذلك وإلى غيره من التجاهل وجب فساده.

ونحن نبيّن من بعد إبطال القول بأنّا نرى بحاسّة سادسة ما يستحيل أن نراه بهذه الحواس. فقد صحّ بهذه الجملة أنّ الواحد منّا يستحيل أن يُدرك الشيء إلا بحاسّة على الوجوه التي يعقلها في الحواس. وقد بيّنّا من قبل أن كل ما يصح أن نُدركه نحن بآلة وحاسة يصح من القديم تعالى إدراكه لذّاته، وإن استحال عليه الحواس، كما أن كل جنس من الفعل وكل ضرب منه يصح منّا فعله بآلة يصح منه تعالى إيجاده اختراعًا لكونه قادرًا لنفسه، فلا وجه لإعادة القول فيه.

[٣ -] فصل في أن ما يصحّ من الواحد منّا أن يراه ويُدركه يجب أن يراه ويُدركه، وما يتّصل بذلك

اعلم أن الرائي منا متى حصل بالصفة التي لكونه عليها يرى المرئي، وحصل المرئي بالصفة التي لكونه عليها يراه الرائي، وارتفعت الموانع المعقول، فيجب أن يراه، ومتى فقد بعض ما ذكرناه استحال أن يراه. فليس له إلا حالان: أحدهما يصح معها أن يرى ويجب أن يرى، والثانية يستحيل معها أن يرى. وهذا كما نعلمه من حال الجوهر(١) أنه وإن وجد يجب كونه متحيّزًا ومحتملًا للأعراض(٢)، وإن عدم استحال ذلك عليه، وليس له حالٌ ثالثة تتوسّط هذين. ويفارق ذلك صحة كون الواحد منّا عالمًا؛ لأنه قد يكون على حالٍ معها يصح أن يعلم ويريد، وإن لم يجب ذلك فيه. وكذلك سائر الصّفات الراجعة إلى الجملة أو المحل إذا استحقّت لعلّة.

[شُبهة]

فإن قيل: ولِمَ قلتم: إنه متى كان حال الرائي ما ذكرتم أنه يجب أن يرى ما يصحّ أن يراه؟ قيل له: لأنّا لو جوّزنا خلافه لم نأمن من كون جسم عظيم بحضرتنا، وإن لم نرَه، ولجوّزنا أن يكون بحضرتنا الأصوات العظيمة، وإن لم نكن نسمعها، وكذلك سائر المدركات؛ لأنه إذا صحّ مع كونه بحضرتنا أن نراه وأن لا نراه، وكِلَا الأمرين في الصحة، والحال هذه، على حدٍّ واحد. فيجب أن يجوز كونه بحضرتنا، وإن لم نره، فإن تجاهل متجاهل وأجاز ذلك لزمه أن لا نثق بالمدركات على ما هي عليه من

---

(١) الجوهر: الذي له حيِّز. وهو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عَرَضًا واحدًا. (الإنصاف ص ٢٧؛ التمهيد للباقلاني ص ٤١).

(٢) العرض: هو الذي يعرض في الجوهر، ولا يصحّ بقاؤه وقتين. (الإنصاف ص ٢٧؛ التمهيد للباقلاني ص ٤٢؛ أصول الدين للبغدادي ص ٣٣). ويقول القاضي عبد الجبار نفسه: العرض: في اللغة: هو ما يعرض في الوجود، ولا يطول لبثه، سواء كان جسمًا أو عرضًا. وفي الاصطلاح هو ما يعرض في الوجود، ولا يجب لبثه، كلبث الجواهر والأجسام. (شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٠).

الصّفات؛ لأنه يجب أن يجوز أن يكون تخطيط خلق من نشاهده على خلاف ما نراه، لكنّا لم نر منه إلا هذا القدر، أو لم نره إلّا على هذا الوجه. ويجب ألّا نثق بالتفرقة بين الصغير والكبير والطويل والقصير، بل لا يجب أن نفرق صفة أينه ومفارقته لغيره، ويجب أن لا نفصل بين المكان الفارغ والمشغول، وفي ذلك إبطال طريقة معرفة إثبات الأعراض؛ لأنّا نتوصّل إليها بما نعرفه من حال الأجسام. وفيه إبطال ما عداه مما نصل به إلى حدوث الأجسام ويؤدّي إلى أن لا يعلم في الحقيقة استحقاق أحد الذمّ أو المدح، وما أدّى إلى ذلك فهو ساقط، فيجب صحة ما قلناه من أنه لا يجوز أن يكون بحضرتنا الناقات والدُبادب والأجسام العظيمة فلا نراها ولا نسمعها. وكيف يوثق، مع هذا القول، بما يسمعه من الكلام، وكيف يعرف نظامه مع تجويز سماع شيء منه دون غيره.

[شُــبهة]

فإن قيل: ألستم تجوّزون فيما يُدركه الواحد منّا أن يعلمه وأن لا يعلمه والحال هذه، ولم يوجب ذلك أن تشكوا في المشاهدات بل علمتموها لا محالة، فجوّزوا، والحال ما وصفتموه، أن يرى الشيء وأن لا يراه، وإن لم يصح أن لا يراه الآن، بل يجب أن يراه لا محالة. قيل له: إن الذي سألتناه يؤكّد ما اعتمدنا عليه؛ لأن الواحد منّا لما صحّ مع رؤيته الشيء أن يعلمه وأن لا يعلمه، لم يمتنع أن لا يعلم سائر ما يراه ويدركه مع كون قلبه محتملاً للعلم، وإن كان متى لم يعلمه يخرج من أن يكون كامل العقل، وإنما لا يجوز أن لا يعلمه مع كمال عقله ما حصل فيه ليس من المدركات لما لم يكن العلم به من كمال العقل. ولذلك يجوز أن لا يعلم، مع كمال عقله، ما حصل في ليس من المدركات لما لم يكن العلم به من كمال العقل. وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: لو صحّ أن يحصل المرئيّ بحضرته، والحال ما ذكرناه وإن لم يره، لم يمتنع أن يرى الشيء ولا يرى ما هو مثل، بل يرى الخفيّ وإن لم ير العظيم، فإذا استحال ذلك لأن من كمال العقل بخلافه في الشاهد، فيجب فساد هذا القول.

[شُــبهة]

فإن قيل: أليس مع كمال العقل لا يصح أن تعلموا أحد المدركين ولا تعلموا ما هو مثله، ويستحيل أن تعلموا الخفيّ من المدركات دون الجليّ منها، ولم يمنع ذلك من القول بأنّ ما يصح أن يعلمه الواحد منّا لا يجب أن يعلمه، فكذلك جوّزوا، وإنْ كان الحال ما وصفتموه في الرؤية، أن يصح من الواحد منّا أن يرى الشيء في حالٍ ما وإن لم يجب أن يراه. قيل له: إنما وجب ما ذكرته في العلم؛ لأن الإدراك طريق من طرقه، فلا يجوز أن يعلم بعض ما يُدركه دون بعض لحصول طريق العلم في الكلّ، وقد يجوز أن يُدرك الكلّ ولا يعلمه؛ لأنه لا يجوز أن يكون الإدراك طريقًا للعلم في شيء منه، فلذلك وجب أن يعلم المدركات. ويصح أن يعلم الخفيّ منها دون الجليّ، وليس كذلك حال الإدراك؛ لأنه لا طريق له كالعلم، ولو صحّ أن يرى الشيء وإن لم يجب أن يراه لم يكن هٰهنا وجه يوجب كوننا رائين لكل ما بحضرتنا في حالٍ من الأحوال، لأنه لا طريق للإدراك يجمع كل ما بحضرتنا ويوجب كوننا مدركين له في حالٍ من الأحوال، ويوجب كوننا مدركين له، كما أن ما يجمعه الإدراك يجب أن نعلمه من حيث كان الإدراك طريقًا له. ولا يمكن أن يقال: إنّ للإدراك طريقًا وهو إيصال الشعاع أو صحة الحاسّة إلى ما شاكله؛ لأن ذلك أجمع يرجع إلى المحال دون الحيّ المُدرك، فكيف يصح كونه طريقًا للإدراك؟ وإنما صحّ كون الإدراك طريقًا للعلم لما كان العلم هو المختصّ بكونه مدركًا، وكِلَا الصفتين يختصّان الحيّ.

وبعد، فإنّ كونه مدركًا يجري مجرى كونه معتقدًا، لأنه يُنبيء عن حصول الصفة فقط، ولا يفيد سواه، وكونه عالمًا يفيد سكون نفسه إلى ما علمه، فصحّ أن يكون الإدراك طريقًا لكونه عالمًا من حيث كان العلم يقوى عليه ويؤثّر فيه، ولذلك لم يؤثر في كونه معتقدًا، ولا يعلق كونه معتقدًا به. وكونه مدركًا يحلّ محل كونه معتقدًا، ويباين كونه عالمًا، فلا يصح أن يقال: إن له طريقًا يوجبه؛ فلو صح أن يحضرنا المرئيّ وإن لم نره مع صحة بصرنا لوجب تجويز ذلك في كل حال، وفي هذا ما قدَّمناه من الفساد.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إنّا وإن جوَّزنا أن لا نرى الأجسام العظيمة، والحال ما ذكرتموه، فإنّا نأمن ما ألزمتموناه من الجهالات؛ لأن العادات قد جرت بأنه متى كان بحضرتنا الأجسام العظيمة أو الأصوات الشديدة أن نُدركها لا محالة. ولولا هذه العادة لجوّزنا ما ألزمتمونا. قيل له: إنه لا سبيل إلى العلم بما ادَّعيته من العادة مع تجويز ما جوّزته؛ لأن العلم بالعادات كالفرع على العلم بالمدركات، فإذا كان تجويز ما جوّزته يوجب عليك الشكّ في المُدرَكات على ما قدَّمناه، فكيف تثق بالعادات؟

وبعد، فإذا كان الأمر قد جرى على طريقة واحدة في أن كل ما بحضرتنا يجب أن نراه، والحال ما قدَّمناه، ومتى لم يكن بهذه الصفة لا نراه، فيجب إلحاق ذلك بالموجب دون العادات؛ لأن قول مَنْ قال فيه: إنه بالعادة يؤدّي إلى تجويز كون سائر المُوجبات وإن جرت على طريقة واحدة بالعادات، وفي هذا الجهل بالفصل بين المُوجبات والعادات؛ لأنه يجب أن يجوز على هذا القول بأن المقتول يموت بالعادة، والسواد ينتفي عند البياض بالعادة، والواحد منّا يدرك عند صحة الحاسّة بالعادة، ويصح أن يقدر عند كونه حيًّا بالعادة، ويحصل عالمًا عند وجود العلم بالعادة، وما أدّى إلى ذلك وجب فساده.

وبعد، فإنّ هذا القول يوجب تجويز كون عادة من غاب عنّا بخلاف عادتنا، وأن يحصل بحضرته الأجسام العظيمة ولا يراها، وهذا في غاية الفساد؛ لأن المجوّز لذلك بمنزلة من يجوّز فيما غاب عنّا وقوع الفعل لآمرٍ قادر، وصحة كونه قادرًا وإن لم يكن حيًّا إلى سائر ما قدَّمناه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إن ما ذكرناه وإن كان بالعادة ـ لأن الرائي يرى لمعنى، وقد جرت العادة بأن يفعل لنا الرؤية بكل ما بحضرتنا ـ فإنّا لا نجوز أن يحصل بحضرتنا فيل وإن لم نره، ولا يجوز ذلك في غيرنا؛ لأن العلم الضروري بأنه لا جسم بحضرتنا لا يجوز أن يحصل مع كونه أن يوجد ذلك بحضرتنا ونحن

لا نراه؛ لأن طريق العلم بأنه لا فيل بحضرتنا هو العلم بأنّه لو كان ذلك بحضرتنا لرأيناه، فمن شكّ في ذلك لا يجوز أن يحصل له العلم بأنه لا فيل بحضرتنا.

يبيّن ذلك أنّا لمّا جوَّزنا أن يكون بحضرتنا الأجسام الدقيقة اللطيفة، وإن لم نرها لم يحصل لنا العلم بأنها ليست بحضرتنا، بل جوَّزنا كونها بحضرتنا كما نقوله في الملائكة والجنّ وغيرهم. وكذلك لما جوّز الضرير أن يحضره الجسم وإن لم يره لم يحصل له العلم بأنه لا جسم بحضرته.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إن السليم الحاسّة يفارق الضرير فيما ذكرتموه؛ لأن الضرير يستحيل أن يفعل له الذي به يدرك ما بين يديه، فلذلك لم يعلم أنه ليس بحضرته جسمٌ عظيم. وكذلك القول فيما بحضرتنا من الجسم اللّطيف أنه لا يصح أن يفعل لنا الرؤية له والحال هذه. وليس كذلك إذا كان بصر الواحد منّا صحيحًا، وما بحضرته من الأجسام كثيفة؛ لأنه يصح أن يفعل في عينه الرؤية له والحال هذه، فإذا لم يفعل علم أنه ليس بحضرته الجسم العظيم، وصحّ، مع تجويزه أن لا يرى ما بحضرته حصول العلم الضروريّ له، وفارق ما ذكرتموه. قيل له: إنّ من جوَّز أن يحصل بحضرته الجسم العظيم فلا يراه مع سلامة بصره؛ لأنه لا يخلق في عينه الرؤية له، يجب، متى جوّز أن لا يخلق ذلك في عينه، أن لا يعلم أنه لا جسم بحضرته كما ذكرناه في الجسم اللطيف وفي الضّرير.

وقوله: إنّ الضرير يستحيل وجود ذلك في عينه، وأنه يفارق البصير، لا يقدح في لزوم ذلك؛ لأن من صحّ أن يفعل ذلك في عينه متى لم يفعل فيه، فسبيله في أنه لا يرى الشيء سبيل من يستحيل أن يفعل ذلك في عينه؛ لأن المُعتبر على هذا القول هو بوجود الرؤية، فمتى وجدت حصل رائيًا، ومتى لم توجد لم يحصل رائيًا، صحّ حصولها فيه واستحال، فكان يجب أن يكون سبيل البصير سبيل الضّرير في أنه لا يجوز أن يحصل له العلم بأنّه لا جسم بحضرته لاشتراكهما في أنه لا يجوز أن لا يُدركا ما بين أيديهما. وأمّا الأجسام اللطيفة،

فإنه يصحّ مع لطافتها أن ندركها بأن يقوّي الله شعاع بصرنا، وعند بر خالقنا يصح مع لطافتها أن نراها وإن لم يتغيّر حالنا في الشعاع بأن يفعل الله في أعيننا الإدراك له، فكان يجب متى لم ندركه أن نعلم انتفاءه كما يجب ذلك في الجسم الكثيف.

فإذا بَطل ذلك عَلِم أنه لا يصح أن لا نرى الجسم الكثيف الحاصل بحضرتنا على وجه، وأنّ حاله مفارق لحال الأجسام اللّطيفة. وليس له أن يقول: إنّ الأجسام اللطيفة إنما يجوز كونها بحضرتنا وإن لم نرها؛ لأن ما له لا نراها أمران: أحدهما لطافته، والثاني أنه لم يفعل فينا الإدراك له، وليس كذلك حال الكثيف، لأنه متى لم نره فإنما لا نراه لانتفاء الإدراك فقط، فيجب أن لا يمتنع أن يقطع على أنه ليس بحضرتنا، وأن يحصل لنا العلم الضروري بذلك فيه، وإن لم يحصل لنا في الأجسام اللطيفة. وذلك أنّ ما له نرى ما بين أيدينا كثرته كقلّته في أنه متى حصل يجب أن لا نراه. يبيّن ذلك أن لطافة اللطيف بانفراده بمنزلة لطافته، وبعده وحصول الحجاب فيه في أنه لا نراه في الحالَيْن، وإنّما كان كذلك لأن رؤيته موقوفة على ارتفاع كل الموانع، فلا فرق بين وجود واحدها أو الكثير منها في أن الموانع لم ترتفع.

فإذا صحّ ذلك، فيجب على من جوَّز أن يحصل بحضرتنا الجسم العظيم ولا نراه بأن لا يوجد في عيننا الرؤية له أن يجوز، والحال هذه، أن لا نرى الجسم العظيم، كما يجوز أن لا نرى اللطيف، وإن كان في اللطيف مانعان، وفي الكثيف مانع واحد. ويجب كما لا يحصل له العلم الضروري بأنه لا جسم لطيف بحضرته أن لا يحصل له العلم الضروري بأنه لا جسم كثيف بحضرته مع تجويزه في الأمرين ما جوّزه.

[شُــبهة]

فإن قيل: إذا كان العلم بأنه لا جسم بحضرتنا مقدور للقديم تعالى، فيجب أن يصح أن يفعله فينا وإن اعتقدنا تجويز كون جسم عظيم بحضرتنا وإن لم نره؛ لأنه ليس لهذا العلم تعلّق بهذا الاعتقاد على وجه يستحيل مع وجوده وجوده. وإذا كان من قولكم: إنّ من جوَّز أن يدرك الشيء ولا يعلمه، لا يمنع

تجويزه ذلك من حصول العلم الضروري له. فكذلك تجويزنا لحصول جسم عظيم بحضرتنا وإن لم نره، لا يمنع من صحة وجود العلم الضروري بأنه لا جسم بحضرتنا. قيل له: إنّا لا نمنع من جواز حصول هذا العلم الضروري، بل نوجب حصوله. لكنّا نقول: إن الوجه الذي لأجله يجب أن يحصل فينا ذلك هو لأنّا نعلم أنّه لو كان بحضرتنا جسم عظيم لرأيناه، ويصير هذا العلم كالأصل في أن مع عدمه لا يصح وجود ذلك العلم. فلذلك لم يجز أن يحصل هذا العلم الضروري لمن يعتقد أنه يجوز أن يحصل بحضرته الجسم العظيم ولا يراه، كما لم نجوّز أن يحصل العلم الضروري لنا بأنه لا جسم لطيف يحضر لما اعتقدنا أنه لا يجوز أن لا نراه. وعلى هذا القول يجب أن يكون المخالف في هذا الباب عالمًا بأنه لا فيل بحضرته وما يدَّعيه من أنه يعتقد أنه يجوز أن يكون بحضرته الجسم العظيم ولا يراه هو مُبطل فيه، ولا بدّ من أن يكون فيه العلم بأنه لو كان بحضرتنا جسم عظيم لوجب أن نراه، وإلّا كان لا يحصل له العلم الضروريّ بأنه لا جسم بحضرتنا. وحاله في ذلك حال من ادّعى أنه يعلم المدركات وإن لم يدركها، ويعلم حال الجسم وإن لم يعلم ذاته، ويعلم الخفيّ وإن لم يعلم الجليّ، في أنه مُكابر.

وليس لأحدٍ أن يقول: كيف يصح لكم ادّعاء ذلك عليهم مع أنهم كثرة، والجماعة الكثيرة لا يجوز أن يدفع ما تعلمه؛ وذلك لأن الطائفة التي تخالف في هذا الباب قليلة. وإنما صرّح بهذا الأشعري ومَنْ تَبِعَه، ويجوز على مثلهم دفع ما يعلمونه، ولا يمتنع أن يكونوا عالمين باضّطرار أنه لو كان بحضرتنا جسمٌ عظيم لوجب أن نراه على ما ادَّعيناه. وإنما يجوّزون في المقدور خلافه، كما أنّ في الناس من يدّعي تجويز كون العظيم في الصغير، وإن عَلِمْنا مِنْ حاله أنه يعلم باضّطرار استحالة كون الفيل في قشر بيضة، لكنه يجوز ذلك في المقدور، وذلك لا يُؤثّر في صحة ما قدَّمناه.

فأمّا مَنْ قال: إنّ الرّائي منّا يرى لمعنًى، وقال مع ذلك إنه يستحيل أن يكون بحضرتنا جسم عظيم، فلا توجد رؤيته في عينه، إمّا لأن المحل إذا احتمل الرؤية وجب وجودها فيه، أو ولأن المولد لها فتحة العين أو صحة البصر، فلا بدّ مع حضور المرئيّ من أن يجد، فسنتكلّم عليه من بعد؛ لأنهم

قد سلّموا، إمّا قصدنا بهذا الفصل إليه من أنّ ما يصحّ أن نُدركه يجب أن نُدركه، وإما خالفونا في وجهٍ آخر.

[شُــبهة]

فإن قيل: ألستم تجوّزون أن يخلق الله عزّ وجلّ مثل زيد في سائر صفاته، وتصفوه جلّ وعزّ بالقدرة عليه حتى لا ينفصل منه شيء البتّة، ومع لك فمتى شاهدتم زيدًا ثم شاهدتموه ثانيًا لم تشكّو فيه أنه الذي شاهدتموه أوّلًا، بل حصل فيكم العلم الضروري بأنه الذي شاهدتموه من قبل، ولم يمنع تجويزكم ما جوّزتموه، ووصفكم القديم تعالى بالقدرة، على خلق مثله، مِنْ حصول هذا العلم الضروري فيه وزال الشكّ لأجله، فكذلك نحن وإن جوّزنا أن يحصل بحضرتنا فيل لا نراه، فغير ممتنع أن يحصل لنا العلم الضروري(١) بأنه لا جسم بحضرتنا ولا يمنع تجويزنا ما جوّزنا من حصول هذا العلم الضروري. قيل له: قد بيّنَّا أن الضرير لمّا جوَّز كون جسم عظيم بحضرته وإنْ لم يره، وكذلك البصير في الدقيق واللطيف والبعيد، لم يصح أن يحصل لهم العلم الضروري لأنه لا جسم بحضرتهم، كما لا يجوز فيما أدركه مع كمال العقل أن لا يحصل له العلم به مع ارتفاع اللَّبْس، فصار تجويز كون المدرك بحضرته في أنه يمنع من العلم الضروري ينفيه، وحصول هذا العلم الضروري في أنه يمنع من التجويز بمنزلة حصول الإدراك في إيجابه العلم بالمدرك. ولذلك لمّا لم يكن الإدراك طريقًا من طرق العلم، فيمن ليس بعاقل، لم يمتنع أن يحصل بحضرته الجسم ويجوز أن لا يراه ولا يعلمه.

فقد صار ما ذكرناه بمنزلة الإدراك في أنه طريقٌ للعلم؛ فكما لا يكمل العقل إلّا مع العلم بالمدركات، فكذلك لا يكمل إلّا مع العلم بأنه لو كان بحضرته جسمٌ لرآه وعلمه. فكما لا يجوز أن يُدرك ولا يعلم، فكذلك لا يجوز أن يعلم أنه لا جسم بحضرته مع تجويزه كونه بحضرته من غير أن يُدرك.

---

(١) وضّح القاضي نفسه العلم الضروري في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: إنه العلم الذي لا يمكن العَالِم نفيه عن نفسه بشكٍّ ولا شُبهة، وإن انفرد. العلم الذي يحصل فينا؛ لا من قَبلِنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٨ و٥٨).

ولذلك يفزع العاقل إلى الحاسّة ليعرف بها ما بحضرته من الأجسام، فلولا أن الإدراك يوجب العلم، وانتفاء الإدراك يوجب العلم بأنه لا مدرك هنا، لم يصح الفزع إليه على هذا الحد. وليس كذلك حال ما سأل عنه؛ لأن العلم الذي شاهده الآن من الشخص هو الذي كان شاهده من قبل علم ضروري يحصل بالعادة، فليس طريق حصوله الإدراك، ولا له به تعلّق؛ لأنه متى أدركه أوّلًا فإنما يعلم بالإدراك صفته، فإذا أدركه ثانيًا عَلِم أيضًا صفته. فأمّا العلم بأنّ هذا الموصوف هو الذي شاهده أوّلًا، فلا مدخل للإدراك فيه؛ لأنّ الإدراك لا يتعلق بالشيء على هذا الحدّ. ولذلك يصحّ مع كمال عقله أن يجوز في الحدَّيْن المتقاربَيْن في الصورة إذا طال عهده بهما أنّ أحدهما هو الآخر وإن كان يدركهما ويعلم صفتهما بالإدراك في الحقيقة، وإذا كان هذا العلم لا يستند إلى أصل لم يمتنع أن يحصل له مع تجويزه كونه جلّ وعزّ قادرًا على خلق مثله؛ لأن ذلك يؤدّي إلى فساد طريق من طرق العلم، ففارق حاله في ذلك حال ما قدَّمناه. ولم نقل: إنّ تجويز كون جسم بحضرته من غير أن يراه ينافي العلم بأنه لا جسم بحضرته، وإنما قلنا: إنه يؤثر في طريق العلم الذي هو الإدراك، كما أن إدراكه للجسم العظيم مع كمال العقل لا ينافي تجويزه لانتفائه، لكنه يُؤثر في كونه طريقًا له. ولذلك جوّزنا أن يحصل العلم بأنه لا جسم بحضرته مع هذا التجويز فيمن ليس بكامل العقل.

وليس لأحدٍ أن يقول: كيف يصح أن تجوّزوا للكامل العقل أن يجوز أن يخلق الله مثل زيد ويعلم باضّطرار أنّ الذي شاهده ثانيًا هو زيد؛ لأن ذلك عندنا لا يتنافى، فإذا لم يؤثّر في طريق من طرق العلم وجب تجويزه، ولا يمتنع أن يكون في العلوم ما يكمل به العقل، ويكون طريقه العادة من غير أن يتعلّق بسبب وطريق ممّا هذه حاله لا يمتنع حصوله لا يمتنع حصوله مع تجويز خلافه ولا يؤثّر في طرق العلوم.

ويبعد أن يقال: إنّ العلم بأن الذي شاهدناه ثانيًا هو الذي شاهدناه أوّلًا مِنْ سائر مَنْ نعرفه هو عِلْمٌ مُكتسب، لأنه لو كان كذلك لكان لا طريق يكتسب منه هذا العلم إلّا أنه إذا علم أن صورة ما شاهدناه ثانيًا مثل صورة ما شاهدناه أوّلًا، وأنه تعالى لا يفعل ما يؤدّي إلى لبس الأدلّة وغيرها، فالواجب أن يكون

الثاني هو الأوّل. ولو كان هذا العلم يكتسب من هذا الطريق لوجب أن لا يعرف الجبرية ذلك ولا الملحدة. وفي علمنا أنهم يعرفون الأشخاص كمعرفتنا، مع تجويزهم أن يفعل تعالى ما يجري مجرى لبس الأدلّة، دلالة على فساد هذا القول. وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنّ الواحد منّا يعرف باضّطرار أنه الذي كان بالأمس قاصدًا وفاعلًا، وعلمه من غيره كعلمه من نفسه. فلو جاز أن يقال في غيره: إن العلم به مكتسب، لجاز أن يقال مثله في نفسه، وهذا في غاية السقوط، فثبت أن المعتمد ما قدَّمناه.

على أن العلم بأنه لا جسم عظيم بحضرتنا يحصل على طريقةٍ واحدة، ولا يجوز أن يحصل تارة ولا يحصل أخرى مع سلامة الحاسّة. فيجب إذا جرى الأمر فيه على طريقةٍ واحدة أن يكون في بابه بمنزلة العلم بالمدركات. فكما يجب أن نقطع على أن من حقِّ ما ندركه أن نعلمه، فكذلك يجب أن نقطع على أن المدرك لو كان لوجب أن ندركه. وليس كذلك العلم بالصور التي نشاهده لأن فيها ما قد يلتبس الحال فيه، وفيها ما لا يلتبس مما يُوجب افتراق الأمرين.

[٤ ـ] فصل في أن المدرك منّا لا يصح أن يكون مدركًا بإدراك

اعلم أن الرائي منّا إنما يرى الشيء متى كانت حاسّته صحيحة والموانع مرتفعة، ولا يحتاج في كونه رائيًا ومدركًا إلى علّة بها يصير كذلك؛ لأنه كان يجب أن يصح أن لا يوجد مع صحة حاسّته وحضور المرئي بين يديه، وارتفاع الموانع ولا يرى الشيء على وجه، وقد بيّنّا استحالة ذلك.

فإذا كان القول بأنه يرى لعلّة تؤدي إلى جواز ما علم استحالته، فيجب فساده، وقد بيّنَّا أنه لا يلزم ذلك على قولنا: إنه مع كمال العقل إذا رأى الشيء يجب أن يعلمه؛ لأنا نُجيز أن لا يعلمه من حيث كان عالمًا لمعنى، لكنا إنما نجيز ذلك فيمن ليس بكامل العقل. فأمّا القول بجوازه في كامل العقل ـ مع أن من كمال العقل العلم بالمدركات ـ يتناقض، فيجب أن تجوّزوا، والحال ما ذكرناه، أن لا توجد العلّة، فلا يكون رائيًا.

وبيَّنا أن الرؤية لو كان معنى لكان جنس الفعل، ولحلّ محلّ الاعتقاد دون العلوم التي لها طرق، فكما يجوز أن يعتقد الشيء وإن لم يجب أن يعتقده، فكذلك كان يجوز أن يحصل ممن يصح أن يرى الشيء، وإن لم يجب أن يراه.

فإن قيل: متى كان حاسّته صحيحة، فلا بدّ من وجود الرؤية فيها؛ لأن المحل إذا احتمل الشيء وجب وجوده فيه، فلذلك استحال أن لا يرى ما بحضرته. قيل له: إنّا قد دلَلْنا من قبل على أن ما يحتمله المحلّ لا يجب وجوده، ولو وجب وجوده، لوجب وجود الجوهر، أو الفناء في كل حال يصح وجود أحدهما؛ لأن وجودهما لا في محل كوجود ما يحتمله المحل في المحل، فالتعلق بذلك لا يصحّ.

[مقالة أبي علي الجبّائي في كتاب التولّد]

وبعد، فإنّ شيخنا أبا عليّ رحمه الله قد قال في (كتاب التولّد)[1]: إن فساد حاسَّة العين يسمّى عمى على جهة السببية، والعمى في الحقيقة هو الذي يضادّ الرؤية، فيجب على هذا القول أن يجوز مع صحة حاسّته وحضور المرئيّ أن يوجد فيها ضدّ الرؤية، وهذا محال. وإن كان متى قال: إنه لا ضدّ للرؤية في الحقيقة لم يلزمه هذا الوجه.

فإن قيل: إنّ حاسّته إذا كانت صحيحة فلا بدّ من وجود الرؤية فيها؛ لأن صحة الحاسة تولّد ذلك، أو فتح الجفن يولده، فلذلك وجب وجوده لا محالة. قيل له: قد عَلِمنا أن أجفان عينه لو قُطِعت، وكان بصره مفتوحًا في كل حال، لوجب أن يرى، فبطل القول بأن الموجب لوجود ذلك هو لأن حركة الجفن تولّده. وكذلك القول في تحريك نفس الحدقة، ولا يجوز أن يكون صحة البصر مولّدًا لذلك؛ لأن التأليف لو ولّده لولّده في كِلَا محلَّيْه، وهذا يوجب كونه من جنسه. واللّون لا يصح أن يكون مولّدًا له، وكذلك الصقالة، لما ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله من أن القول بذلك يوجب توليد المسبّب عن أسباب كثيرة؛ لأنه ليس صحة البصر ولونه وصقالته بأن

(١) هذا الكتاب مفقود ولم يصل إلينا.

يولد أوْلى من حضور المرئيّ وارتفاع الموانع؛ لأنّ بكمال ذلك يرى، ومتى فقد بعضه لم ير. وهذا يوجب أن تكون الرؤية متولّدة عن جميع ذلك، وفي ذلك ما قلناه من توليد الأسباب الكثيرة سببًا واحدًا، ولو صحّ ذلك لصح وقوع مقدور واحد بقدر كثيرة.

وبعد، فإنّ الرؤية لو كانت معنًى لاحتاجت في وجودها إلى صحة الحاسّة، ومتى ثبتت حاجتها إليها لم يصح القول بأنها تولّده؛ لأنه لا سبيل إلى العلم بأنها تولّده والحال ما قلناه. ومما يدلّ على ذلك أنّه لو كان رائيًا بدونه لوجب صحة وجود الرؤية في عينه والمرئيّ غائب كصحة ذلك إذا كان حاضرًا؛ لأن المحلّ محتمل للرؤية في كِلَا الحالين، وفي استحالة ذلك دلالة على صحة ما قلناه. وليس له أن يقول: إن المحل لا يحتم الرؤية مع غيبة المرئي؛ لأن احتماله لذلك يرجع إلى صفته لا إلى المرئيّ، وهو عند غيبة المرئي حاله كحاله عند حضوره. وليس له أن يقول: إنما لا يصح وجوده لأن من حقِّه أن يتعلّق بالمرئيّ إذا كان على صفة، كما يقولون في الإرادة: إنه لا يصح وجودها للمنقضي؛ وذلك لأن الصفة التي يجب كون المرئيّ عليها هو وجوده دون غيره، وهو موجود عند غيبته كما هو عند حضوره، فيجب صحة وجود الرؤية له في الحالين. فأمّا الإرادة، فإنها لا تتعلق بالمنقضي، لا لأن المحل لا يحتمل وجودها؛ لكن لأن من حقِّ المريد للشيء أن يعتقد جواز حدوثه، فإذا اعتقد في الشيء أنه مُنقضٍ استحال عنده حدوثه، فلذلك لم يصح أن يريده. وليس كذلك حال الرؤية لأنه لا يتعلق كونه رائيًا إلّا بكونه حيًّا، وهو حيّ عند غيبة المرئيّ كهو عند حضوره.

فإن قيل: أفلستم تُحيلون وجود العلم الذي هو الفرع مع عدم الأصل، وإن كانت القلب محتملًا له، فجوّزوا لنا ما ذكرناه في رؤية الغائب. قيل له: إنما لم يصح ما سألت عنه؛ لأن من حقِّ العالم بكون الجسم متحرّكًا أن يكون في كونه عالمًا، فوجوده بإحدى الحالين أن يتعلق بالأخرى، فلذلك يستحيل وجود الفرع منهما مع عدم الأصل، وليس لكونه رائيًا تعلّق بحالٍ ليس هو عليها. فإن قيل: أليس مع صحة حاسته لا يجوز أن يرى الغائب كرؤيته للحاضر، وإن كانت الحاسّة موجودة في الحالين على حدٍّ واحد، فهلّا سوَّغتم

لنا القول بأنه عند حضور المرئيّ يصح وجود الرؤية دون غيبته، وإن كان محل الرؤية في الحالين على أمرٍ واحد، قيل له: إن رؤيته عندنا للشيء لمّا كان بالحاسّة الصحيحة، لم يمتنعٍ أن لا يرى بها إلّا إذا انفصل الشعاع منها على حدٍّ مخصوص، فما تكمل به الحاسّة يحصل في الحاضر دون الغائب، فلذلك لم ير الغائب ورأى الحاضر، كما يصح أن يولد فيما ماسَّه دون ما نأى عنه لصحة حصول الشرط في الحاضر دنه. وليس كذلك ما قالوه لأنهم أثبتوا علّة مُوجبة لكونه رائيًا، فمتى كان المحلّ محتملًا لها فيجب صحة وجودها حضر المرئيّ أو غاب.

[ترجيح القاضي دليله على دليل أبي هاشم]

وقد استدلّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك بأنْ قال: لو كان الرائي منّا يرى برؤية كان لا يمتنع وجود الرؤية في عينه للمعدوم(١)؛ لأن المحل محتمل له، وإنْ كان المرئيّ معدومًا، ومن حقّه أن يتعلق بالمرئيّ على ما هو عليه لنفسه، وذلك يحصل له في حال عدمه كحصوله في حال وجوده. وما ذكرناه أقوى، لأنه لا يمكن أن يقال في الغائب: إنه لم يحصل على الصفة التي يصح تعلق الرؤية بها، ولكن ذلك في المعدوم وأن يجري في حال عدمه في أن الرؤية لا يصح تعلّقها به من حيث لم تحصل له الصفة التي تجب له لِمَا هو عليه في ذاته مجرى القدرة التي لا تتعلّق بما قد وجد. وقد استدلّ رحمه الله على ذلك بأنْ قال إذا ثبت أنه تعالى يُدرك المُدركات عند وجودها لكونه حيًّا، ولا يحتاج في كونه مدركًا إلى علّة، فكذلك الواحد منّا كما أنه تعالى لما صحّ منه الفعل لكنه قادرًا، والمحكم منه لكونه عالمًا، وجب مثله في الواحد منّا وإنْ كنا نقدر بقدرة، وهو تعالى يقدر لنفسه. فكذلك ندرك لكوننا أحياء كالقديم سبحانه، وإن كان تعالى حيًّا لنفسه، والواحد منّا حيًّا بحياة تحلّه.

---

(١) المعدوم: عرّف القاضي نفسه المعدوم، فقال: إنه المعلوم الذي ليس بموجود. (شرح الأصول الخمسة ص ١٧٦). وأما الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ)، فقال: المعدوم هو المنتفي الذي ليس بشيء. (الإنصاف للباقلاني ص ٢٥).

[استدلال أبي علي الجبائيّ على عدم رؤية الله تعالى برؤية]

وليس لأحدٍ أن يقول: إنكم حملتم حكم الشاهد على الغائب، ولو طُولبتم بالدّلالة على أنه جلّ وعزّ مدرك لا بإدراك لم تجدوا السبيل إلى إثبات ذلك إلا بأنه لو كان مدركًا بإدراك لصح أن يوجد المدركات، ولا يختار إحداث الإدراك، فلا يكون مدركًا. وهذا بعينه يستمر في الشاهد، فلا وجه لحمله على الغائب. قيل له: إنّ الحال في الغائب ظاهر لا شُبهة فيه؛ لأنه لا يصح أن يقال: إنه يدرك لمعنى ويجب وجوده عند وجود المدركات، لأنه لا وجه يصح أن يقال لأجله إنه يجب وجوده. وليس كذلك حال الشاهد، لأنه يصح أن يتعلق فيه باحتمال المحلّ، وبالتوليد على ما قدَّمناه؛ فلظهور الأمر في الغائب لا يمتنع أن يحصل أصلًا للشاهد. ولذلك قال شيخنا أبو علي رحمه الله: لو كان تعالى رائيًا برؤية لصحّ مع وجود المرئيّات أن لا يحدثها، فلا يكون رائيًا، واعتمد على ذلك فيه تعالى، وإن قال في الواحد منّا إنه لا بدّ من وجود الرؤية في عينه لكونها محتملة لها، ونحن وإن بنينا حكم الشاهد على حكم الغائب لقلّة الشهرة في كونه جلّ وعزّ مدركًا، فالذي به نعلم أنه تعالى مُدْرَك لا لمعنى، هو الأصل الذي قدَّمنا ذكره، وهو المعتمد.

فإن قيل: إذا صحّ حاجتك في رؤية الشيء إلى آلة، مع استغناء القديم سبحانه عنها، فهل صحّ حاجتكم إلى الرؤية، وإن استغنى تعالى في كونه رائيًا عنها؟ قيل له: إنه تعالى إذا وجب كونه رائيًا لكونه حيًّا، فقد صار كونه حيًّا يوجب كونه رائيًا إذا وُجِد المرئيّ. ولا يصح أن يوجب فيه ذلك ولا يوجب فينا. فلو قلنا: إن الواحد منّا يرى برؤية لخرج كونه حيًّا من أن يكون موجبًا لكونه رائيًا، لأنه لا يصح كونه موجبًا عن الرؤية ويكون كونه حيًّا مقتضيًا له، وذلك يوجب أن لا يكون كونه تعالى حيًّا موجبًا لكونه رائيًا.

وليس كذلك حال الآلة، لأنها ليست بموجبة لكونه رائيًا، فإذا لم تُوجب ذلك، لم يَخْلُ بما دلّ الدليل عليه من أن كونه حيًّا يوجب كونه رائيًا. ولا يمتنع أن تكون الآلة شرطًا في صحة الواحد منّا رائيًا، ولا تكون شرطًا فيه تعالى، وما يكون موجبًا ومقتضيًا لا يجوز أن يختصّ به بعض ما يحصل فيه دون بعض. ووجود المدرك وإن كان شرطًا، فمن حقِّه أن يتبع في كل مدرك؛

لأن ما كان شرطًا في بعض المدركين لا يمتنع كونه شرطًا في سائرهم، وإن صحّ فيه الاختصاص. فلمّا كان ماله صار وجود المدرك شرطًا في بعض المدركين، يقتضي كونه شرطًا في سائرهم، وجب القضاء به. ولمّا كانت الآلة إنما صارت تحتاج إلى استعمال محل حياته في الإدراك، وجب تخصيصه بذلك دون القديم تعالى. فقد ثبت بهذه الوجوه أن المدرك منّا لا يدرك بإدراك، والقول في سائر المدركات لا يختلف في هذا الباب، فلذلك لم نفصّل القول فيه.

ولسنا نقول: إن الألم يكون ألمًا لمعنًى في الحقيقة، فيعترض بذلك على ما قدَّمناه، وإنما نثبت معنى يدركه الآلم مع نفور طبعه فيكون آلمًا به. وقد يكون ذلك المعنى حادثًا، ويكون باقيًا، ولا يجب إذا لم يثبت الإدراك أن لا يصح تعلّق الشهوة بشيء؛ لأنها نثبتها متعلّقة بالمدرك الذي إذا أدركه التذّ به، فلا ضرورة بنا إلى إثبات إدراك تتعلق الشهوة به مع صحة تعلّقها بغيره.

[مخالفة القاضي للعلّاف والجبائي]

وهذه الجملة تسقط ما حُكِي عن شيخنا أبي الهذيل رحمه الله[١] أن الإدراك معنًى، ويجوز أن يكون البصر صحيحًا والموانع مرتفعة، ولا يخلقه الله تعالى، فلا ندرك ما يحضر به، ويسقط قول مَنْ قال إنه معنًى، وأنّ الله سبحانه لا بدّ أن يُحدثه أو يُحدث ضدّه وهو المعنى؛ لأن المحل لا يخلو من الشيء وضدّه. وقد ذكر هذا القول شيخنا أبو علي رحمه الله، وذهب إليه قديمًا، قال: إن العمى نقص بُنْيَة العين، ولا نثبت للإدراك ضدًّا. ويسقط بذلك ما ذهب إليه، فألحّ فيه من أنه سبحانه يجوز أن لا يخلق الإدراك في عين الإنسان ولا في جسمه إذا حصل فيه الآلام والتقطيع، وإن كانت الموانع مرتفعة. وما قدَّمناه في الفصل الذي قبل هذا يسقط قوله: إنه يصح أن يُدرك

(١) محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، أبو الهُذَيل العلّاف: من أئمة المعتزلة، وُلِد في البصرة واشتهر بعلم الكلام، له مقالات في الاعتزال ومجالس، له كتب كثيرة منها: كتاب «ميلاس». توفي بسامراء سنة ٨٥٠ م. (وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠؛ لسان الميزان ٥/٤١٣؛ مروج الذهب ٢/٢٩٨؛ تاريخ بغداد ٣/٣٦٦؛ أمالي المرتضى ١/ ١٢٤؛ نكت الهميان ٢٧٧).

الإنسان ببصره ما بينه وبينه حجاب، وفي الظلمة، ومع عدم الضياء والمقابلة، وأن الأمر في ذلك موقوف على وجود الإدراك فقط، فلا وجه لتفصيل الكلام عليه.

[إلزام الجبائي]

وقد ألزمهم شيخنا أبو علي رحمه الله القول بتجويز إدراك البقّة[١] في حال لا يدرك الإنسان الفيل؛ لأنه إذا جاز أن يفعل جلّ وعزّ فيه الإدراك، وجاز أن لا يفعله، فلا شيء يوجب وجوده، فما الذي يمنع من أن يفعل أحدهما ولا يفعل الآخر؟ قال رحمه الله: فإن ارتكبوا ذلك لزمهم أن يجوّزوا أن يكون القادر على حمل مائة رطل يتعذّر عليه حمل رطل، ويجب أن لا يمتنع أن يكون غرز الإبر في جسم الحيّ يُحدث عنده من الآلام أكثر مما يحدث عند تقطيع جسمه إربًا إربًا، ولا يمتنع على هذا القول أن لا يشبع الواحد منّا بالأكل الكثير ويشبع بأكل لقمة منه، وأن لا يتعب بالمشي العظيم ويتعب بالخطوة الواحدة، وأن يكون كلما كبّر فيه القدر يكون الفعل الذي يصحّ منه أقل. ومَنْ بلغ هذا المبلغ، فقد تجاوز حدّ من تكلّم في المذاهب.

وقد ألزمهم رحمه الله القول بإبطال الفزع إلى الحواس في معرفة المحسوسات، لأنه إذا جاز أن يرى مكان الشيء ولا يرى ما فيه، ويرى اليسير ولا يرى العظيم، فقد خرج بذلك من كونه طريقًا للعلم، وواقعًا على صحة، ويجب أن يجري مجرى الأخبار التي تكون كذبًا تارة وصدقًا أخرى في أنه ليس بطريق للعلم. ومن جوَّز ذلك لزمه أن لا يفزع الإنسان إلى الآلات في الأفعال أيضًا، وقد علم أنّ مِنْ كمال العقل الفزع إلى ذلك، فيجب إبطال كل قول يؤدّي إلى خلافه. وهذا الكلام لازم فيه خاصّة؛ لأنه يقول بجواز وجود الألم والعلم والإدراك في الميت، فإذا جاز ذلك فبأن يجوّزه في الحاسة الفاسدة وفي سائر الأعضاء أوْلى. وإذا كان كذلك، فما بال العاقل يفزع في الرؤية إلى العين دون اليد، وفي إدراك الطعم إلى الفم دون الرِّجل! وكيف يثق القائل بهذا القول

---

(١) البقّة: البَعُوضة أو العظيمة منها: دويبة حمراء مفرطحة منتنة الريح، تكون في السُّرر والجُدُر والخشب. (راجع معجم متن اللغة ١/ ٣٢٤).

بدلالة الفعل على قدرة فاعله، والحكم منه على كون عالمًا، بل يجب أن يجوز وجودهما من العاجز والجاهل، وإن جرى الحال فيهما وفي أنّهما لا يحدثان إلّا من القادر العالم على طريقةٍ واحدة. وهذا الكلام أشدّ لزومًا لمن قال: إنّ الواحد منّا يجوز أن لا يرى بأن يريد الله أن لا يكون الحسّ والرؤية، فلا يكون؛ لأن هذا القائل قد علّق كون الواحد منّا رائيًا بمشيئة الله جلّ وعزّ، فما ألزمناه من تقدّم، هو لازمٌ له.

فإن سأل سائل فقال: إنّ جمع ما ألزمتموناه على قولنا في الرائي إنه يرى برؤية لازم لكم على قولكم: إنه يرى بانفصال الشعاع من العين واتّصاله بالمرئي أو بمكانه، لأنه يجب أن تجوّزوا أن ينفصل من عينه ولا يتّصل بالمرئيّ مع صحة حاسّته وارتفاع الموانع، فلا يصير رائيًا للمرئيّ، بل يلزمكم أن تجوّزوا أن يحصل للشعاع هذا الحكم مع الجسم العظيم، فلا يراه ولا يحصل له ذلك مع الجسم الصغير فيراه، ويلزمكم أن تجوّزوا اختلاف حال ما يراه لاختلاف حال شعاعه معه في الاتصال والانفصال، وهذا في باب التجاهل أدخل مما ألزمتموناه، فلئن جاز لكم القول به ليجوزنّ لنا القول بمثله على ما نذهب إليه في أن المُدرَك يُدرَك بإدراك. قيل له: إن الذي اعتمدنا عليه من قبل يُسقط هذا الكلام؛ لأنا قلنا: متى حصل الرائي على الصفة التي لا يرى المرئيّ إلا بكونه عليها، والمرئيّ موجود والموانع مرتفعة، فيجب أن يرى، وأنّ مَنْ قال: إنه يرى برؤية لا يمكنه القول بأنّ مَنْ هذه حاله يجب أن يرى، ومتى لم يمكنه ذلك لزمه القول بكلّ جهالة، وما ألزمتناه بمعزلٍ من ذلك؛ لأنا لا نُنْكر أن لا تحصل آلته صحيحة، ولا يحصل ما هو من كمال آلته فلا يرى، ويكون ذلك بمنزلة حصول الموانع، بل المرجوع بأكبر الموانع إنما هو إلى تغيّر حال الشعاع، فلو حصل ما ذكرته لكان لا يرى ما لم يحصل شعاع بصره منه بحيث ليس بينه وبينه ساتر، ولا ما يصلح أن يكون فيه ساتر لكنّا قد عَلِمنا أن الشعاع جسم لطيف منير لا يصحّ مع ارتفاع الموانع أن لا يتّصل بالمرئيّات ولا ينفصل من عينه(١)، فما سألت عنه لا يصح والحال هذه. يبيّن ذلك أنّ الواحد منّا قد

(١) هكذا عرّف القاضي الشعاع. وأما الشريف المرتضى، المعاصر للقاضي، فعرّف الشعاع بأنه جسم رقيق مضيء قوي الإضاءة. (الحدود والحقائق للشريف المرتضى ص ١٦٣).

يرى أحد الشيئين ولا يرى الآخر إذا كان ما يراه في موضع في شعاع، والآخر في موضع مظلم، ومتى تساوى حالهما جميعًا لم يصح هذا المعنى فيهما، فقد صحّ أن الذي ألزمناهم من الجهالات لازم لهم وإنْ كان زائلًا عنّا.

[جواب أبي إسحٰق على سؤال]

وكان شيخنا أبو إسحٰق رحمه الله يجيب عن سؤال من يسأل، فيقول: لِمَ لا يجوز أن يفعل الله تعالى انفصال الشعاع من العين الصحيحة فلا ترى شيئًا بأن يقول: لو لم يفعل الله ذلك لم تكن عينه صحيحة؟ لأنه إنما تكون صحيحة إذا كانت على الصفة التي ينفصل الشعاع منها، ومتى لم ينفصل ذلك كانت بمنزلة عين الأعمى، فالسؤال إذن ساقط.

[٥ -] فصل في ذكر الدلالة على أن الرائي منّا لا يرى إلا بشعاع ينفصل من عينه على وجهٍ مخصوص، وما يتّصل بذلك

الذل يدلّ على ذلك أنّ الواحد منّا يرى وجهه في الجسم الصقيل الذي يردّ الشعاع، ولا يراه فيما لا يردّ ذلك، ولو خرج الصقيل عن كونه صقيلًا لم ير وجهه فيه لما لم يرد الشعاع، وذلك كالمرايا والمياه السَّاكنة. وقد عَلِمنا أن المرآة تصير آلة له في رؤية وجهه حتى تصير بمنزلة عينه في رؤية سائر ما يراه من المرئيّات. فإذا لم يصح أن يرى بها وجهه إلّا إذا انفصل منها شعاع إلى وجهه، فكذلك لا يصح أن يرى بعينه سائر المرئيّات إلا إذا انفصل الشعاع من عينه. ولهذه العلّة لم ير وجهه في الأجسام الصقيلة لما لم ينفصل منها الشعاع إلى وجهه، فلو لم ينفصل من عينه الشعاع لم ير شيئًا من المرئيّات، كما لا يرى وجهه فيما يتّصل الشعاع منه.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ ما ذكرتموه غير واجب، بل تصحّ الرؤية مع فقده، إنما جرت العادة به الآن؛ وذلك لأن الرؤية تقع عنده على طريقة واحدة، وتزول عند فقده، فيجب أن تكون الحاجة إليه كالحاجة إلى نفس الحاسّة التي جرى الأمر فيها، وفي أن الرؤية تحصل عند صحتها وتزول عند فسادها على طريقةٍ واحدة. ولو جوَّزنا فيما هذه حاله أن يكون بالعادة، لجوَّزنا

مثله في سائر ما جرى على طريقةٍ واحدة من حدوث الشيء عند غيره وعدمه عند غيره، وحصول الأحكام عند حدوث المعاني. وفي هذا إبطال القول بتضادّ الضدَّيْن، وإيجاب العلّة للمعلول.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ الرائي إنما يرى في المرآة مثل وجهه، وأن الله تعالى قد أجرى العادة بأن يخلق فيه ذلك كذلك؛ وذلك أنّ الأمر لو كان كما قاله كان لا يمتنع أن لا يخلق الله تعالى فيه تارة ويخلقه وأخر، وأن يتفاوت حال ما يخلقه، فكان لا يجب أن يكون ما يدركه مثل نفسه في سائر صفاته، حتى يكون عدد شعر لحيته كعدد شعر لحيته نفسه، وكذلك لونه؛ فكونه وسائر أحواله كأحواله. وفي وجودنا ذلك على طريقة واحدة، دلالة على فساد هذا القول.

على أن هذا القول يدلّ على بُعْد قائله من العلم: لأنه يجب على قوله أن يكون مثل السماء قد خلقه الله في المرآة مع لطافتها، ويوجب أن يكون مثل وجهه قد خلقه فيها وإنْ كانت أصغر منه. وكيف يجوز ذلك والمعلوم من حال ما رآه أنه ليس بموجود خلف المرآة، ولا بينه وبين الصفحة الصقيلة، والمعلوم من حال جملتها أنها كثيف لا يجوز أن يخلق فيها الجسم، فصحّ أن ما يراه هو وجهه في الحقيقة، وأنه إنما رآه للوجه الذي ذكرناه.

ومما يبيّن ذلك أنه يرى وجهه بحسب ما ينفصل الشعاع منه، فمتى نظر في مرآة صغيرة رأى وجهه صغيرًا، وإن كانت كبيرة رآه كبيرًا، وإن نظر في عرض السيف رأى وجهه عريضًا، وإن نظر في طوله رآه طويلًا، فقد صحّ أنه إنّما يرى وجهه بالشعاع المنفصل من الجسم الصقيل، ولذلك يراه بحسب انفصاله منه، فيجب أن لا يرى المرئيّات بعينه إلّا على هذا الوجه.

[ما ذكره أبو هاشم بأن الواحد يرى قفاه بمرآتين]

يبيّن ذلك ما ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله من أن الواحد يرى قفاه بمرآتين إذا قابلت المرآة المُحاذية لعينه المرآة المحاذية لقفاه، فيتردّد الشعاع بينهما ويتّصل بالقفا فيراه، ولذلك يرى ما وراء الزجاج لتردّد الشعاع فيه، ولذلك يرى ضوء الشمس ينفذ في الجامة كنفوذه في الكوّة، وإن كان نفوذه في

الجامة أضعف، وإنما كان كذلك لأن الشعاع يتردّد في صفائحه من حيث كان الخلل فيه على انعدام، وباطنه في الصقالة كظاهره. ولذلك يرى الرائي ما وراء الكأس التي فيها الشراب لأن فيها خللًا على انعدام وهو صقيل الداخل، فيتردّد الشعاع على منهاج ما ذكرناه في الزجاج. وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في الشراب نفسه أن الرائي إنما رآه كلّه لأن فيه ضوءًا ورقّة، فيجري مجرى الأجسام الصقيلة. ويجوز أن يجاوز أجزاءه الشعاع فيراه لأجل ذلك. وكل ذلك يبيّن صحة ما قلناه من أن الرّائي منّا لا يرى بالعين إلّا إذا انفصل الشعاع منها.

[أبو هاشم وكسر طرف إحدى عيني الرائي]

ومن أقوى ما يعتمد عليه ما ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله من أن الرائي منّا إذا كسر طرف إحدى عينيه حتى يتعرّج شعاعها، ولا ينفذ في الخطّ الذي ينفذ فيه شعاع عينه الأخرى، فإنه يرى القمر قمرين، فلو لم ينفصل من بصره شعاع يرى لأجله لم يجب ذلك فيه، وإنما يبعد في رأي العين أحد القمرين من الآخر، ويتفاوت الحال فيهما في البعد والقرب بحسب انعراج الشعاع، وذلك مما يتبيّنه كل أحد من نفسه.

وممّا يبين ذلك ما يتخيّل لراكب السفينة أن السماء تسير من حيث يتحرّك الشعاع بحركة السفينة فيتخيّل إليه ذلك. ومما يبيّن ذلك أنّ الناظر في الماء الذي يرد الشعاع يتخيّل إليه أنه منكسر من حيث ينعكس الشعاع إليه على هذه الطريقة، وربما رأى الواحد منّا في الظلمة عين الهرّ والسبع كأنها تشتعل، ويرى الشعاع منفصلًا منه، وإنما لا يرى سائر أعين الحيوان مثله لقلّة شعاع أعينهم وكثرة شعاع عين الهرّ. فلذلك يرى الهرّ بالليل لكثرة شعاع عينه، فينفصل من عينه ويتّصل بالمرئيّ، ولا يتفرّق لقوّته. وما ينفصل من عينينا بالليل لضعفه يتفرّق، فلذلك لا نرى المرئي في الظلمة إلّا أن يقوى شعاع بصرنا لقوّة من الشعاع. ولذلك نرى عين الهرّ لأن الشعاع المنفصل من عينه أقوى، فيصير مادّة لشعاع بصرنا، ولا نرى عين غيره لفقد ذلك فيه.

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا صحّ أن ينفصل الشعاع من عينكم وإن لم تروا المرئي في ظلمة اللّيل، فهلّا دلَّ ذلك على بطلان ما ذكرتموه؟ وذلك أنّ ما

بيّناه يدلّ على أنه لا بدّ من شعاع منفصل من العين، ولا يمتنع أن تحتاج مع ذلك إلى شعاع تقوى به فترى عنده المرئيّ، كما أنه لا بدّ من شعاع يصح أن يرى بالعين وإن كانت يحتاج إليها لا محالة.

وليس لأحدٍ أن يقول: هلّا قلتم: إنه يحتاج في رؤية ما يراه إلى شعاع بينه وبين المرئيّ، ولا يحتاج إلى أن ينفصل من عينه، بل يكفي فيه اتّصاله بالمرئيّ فقط؛ لأنّ ما قدَّمناه يسقط ذلك، ولأن ما قاله يؤدي إلى أن لا يكون أحدنا بأن يرى ما عن يمينه وشماله أوْلى من أن يرى ما حاذاه إنْ كان المراعى اتّصال الشعاع بالمرئي فقط؛ لأن الشعاع متّصل بالكلّ على سواء، ولا يمكنه أن يقول: إنما يرى ما قابله لأنه شرط في الرؤية؛ لأنه قد يرى وجهه في المرآة، ويرى قفاه بالمرآتين، وإن لم يكن محاذيًا له، وليست المقابلة شرطًا لا محالة، فلو لم يحتج في الرؤية إلى انفصال الشعاع لم يكن ما قابله بأن يراه أوْلى ممّا عن يمينه، فدلّ رؤيته لما قابله دونه على أنه إنما يرى بشعاع منفصل فيصير آلة له، ولا يكون من تمام آلة الرّائي إلّا إذا انفصل من عينه واتّصل بالمرئيّ على خطٍّ مستقيم. فلمّا لم يكن انفصاله إلى ما عن يمينه على هذا الوجه لم يره ورأى ما قابله. وإنما قلنا إنه يحتاج إلى مقدار من الشعاع ليرى به، فمتى انفصل الشعاع من عينه، ولم يبلغ هذا القدر، لم ير المرئيّ لما قد ثبت من تعذّر رؤيتنا للأشياء في الظلمة، وإن علم أن الشعاع لا يمتنع نفوذه في الظلمة؛ لأن الظلمة جسم لطيف لا يمنع من ذلك، ولذلك ثبت فيها شعاع السراج وغيره، ولو منعت من نفوذ الشعاع اليسير فيها لمنعت من نفوذ كثيره، فدلّ ذلك على حاجتنا إلى مقدار من الشعاع. ولذلك إذا نظر أحدنا في عين الشمس ضعف إدراكه لزيادة شعاع الشمس على قدر ما يحتاج إليه؛ ولذلك إذا انضاف إلى الشعاع المنفصل من عينه شعاع الكواكب أدركها، وربما لم يبلغ المبلغ الذي يدرك معه غيرها، ومتى لم يبلغ الشعاع المنفصل من عينه قدر حاجته إليه تفرّق في الظلمة، فلذلك لا يرى به المرئيّات. وليس انفصال الشعاع من عينه وكيفيّة ذلك من فعله حتى يختار نفوذه على وجهٍ دون وجه؛ لأن ذلك لا يتعلق باختياره، فهو إذًا من فعل الله تعالى.

فليس لأحدٍ أن يقول: هلّا منع من تفريقه في الهواء واختار نفوذه على وجه ترى به المرئيّات، ولهذا لا يرى الخفاش المرئيّات بالنهار؛ لأن شعاع الشمس إذا انضاف إلى شعاع عينه زاد على قدر حاجته، وإنْ كان قد قيل إنه يلحق بالنهار بصره ضعف فيضعف عن إدراك المرئيّات نهارًا ولا يضعف عن إدراكها ليلًا. وهذا صحيح، لكن الموجب لضعف بصره لا يمتنع أن يكون لتأثير شعاع الشمس فيه على ما قدَّمناه، وما تقدم ذكره من أن الهر يرى بالليل لبلوغ ما ينفصل من شعاع بصره القدر الذي يحتاج إليه في إدراك المرئيّات، ومفارقته لسائر الحيوان في ذلك، يبيّن ما ذكرناه.

[٦ -] فصل في ذكر الشروط التي إذا حصل عليها الشعاع صحّ معها الرؤية

الأصل في هذ الباب أن العين آلة لنا في إدراك المرئيّات لما دلَلْنا عليه من قبل؛ لأنا قد بيّنّا أن القديم جلّ وعزّ يُرى لكونه حيًّا، ولا يحتاج إلى آلة، فعُلِم أن حاجتنا إليها هو لأنها آلة لنا، ومن حقّ الآلة أن لا تكون آلة فيما هي آلة فيه دون أن تكون على صفةٍ مخصوصة، ويختلف حالها بحسب اختلاف ما هي آلة فيه. اعتبر ذلك بآلات الأفعال أنها تختلف بحسب اختلافها، ولذلك تختلف آلة الكتاب بحسب اختلاف الكتابات، فإذا صحّ ذلك، فإنّما تكون آلة إذا كانت على صفات.

والشعاع المنفصل من نقطة الناظر الذي يسمّى زاوية الشعاع منفصل منه على خطٍّ مستقيم. ويبلغ الشعاع قدرًا مخصوصًا، وتحصل قاعدته بحيث ليس بينه وبين المرئي ساتر، ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر، فمتى كان الحال على ما ذكرناه أدرك ببصره المرئي إذا كان بينه وبين نقطة الناظر بعدٌ ما، ويدرك به ما كان على خطّه دون ما خرج منه. ولا يعتبر في الشعاع بأن يكون نفس ما انفصل من عينه هو المتّصل بالمرئيّ. وقد دلَلْنا من قبل على أنه لا بدّ من انفصال الشعاع من عينه وبلوغه قدرًا مخصوصًا.

فأمّا ما قاله: إنه لا يجب أن يكون جملة الشعاع الذي هو من تمام آلته هو المنفصل من عينه، لا يختلف باللّيل والنهار؛ لأنه إنما ينفصل ما ينفصل

منه لصفة ترجع إلى العين، وقد عَلِمنا أنه يرى بالنهار دون الليل في حالٍ دون حال، فثبت أنه لا يجب أن يرى إلا بما ينفصل من عينه فقط، ويبيّن ذلك أنه يرى عند ضوء السراج ما لولاه لما رأى. ولا يمتنع أن يكون في الحيوان ما يستغني بقدر ما ينفصل من عينه من الشعاع لكثرته عن غيره، وذلك لا يمنع من حاجة غيره من الحيوان إلى أكثر من القدر المنفصل من عينه يدلّ على ذلك أنّ الواحد منّا يرى السماء والكواكب إذا رفع طرفه، وقد عَلِمنا أن الشعاع المنفصل من عينه لا يتّصل بها في تلك الحال، وإنما جرى الشعاع المتّصل بالكواكب مجرى شعاع عينه، وصار آلة له؛ لأنه لا فرق بين اتّصال شعاع بالنجوم واتّصاله بشعاع متّصل في أنه في الحالين قد صار بمنزلة خطّ ممدود من عينه موصول بالنّجوم. ويبيّن ذلك أنه لا فرق بين أن نماسّ بيدنا ما نحرّكه، أو نماسّ ما ماسّه في صحة توليد الفعل فيه، فكذلك القول في الشعاع، ولذلك يرى وجهه بالشعاع المنعكس من المرآة، ومعلوم من حال ذلك الشعاع أنه بتضامنه غير الشعاع المنفصل من عينه، وإنّما قلنا إنه يرى بالشعاع المنفصل إذا انفصل على خطّ الشعاع لما يجده عند الاختبار من أنّا نرى ما يُقابل العين ولا نرى ما خرج عن ذلك السَّمت. فمعلوم أنه إنما يكون آلة إذا كان الحال ما وصفناه. يبيّن ذلك أنه يرى وجهه في المرآة لأنه ينعكس إلى وجهه في السَّمْت الذي ينفصل من عينه إلى المرئيّ، ولذلك لا يرى في المرآة ما لا يُقابلها. فالمُعتبر في هذا الباب هو باختصاص الشعاع بهذه الصفة لا يكون المرئيّ مُحاذيًا لعينه لصحة رؤيته ما وراءه، وما لا يحاذي عينه بالمرآة.

والرؤية في الحقيقة واقعة بالعين، وإن كان يحتاج في ذلك إلى واسطة تارة، واستغنائها عنها أخرى. فمتى انفصل الشعاع على خطٍّ مستقيم، وكان اتّصاله بالمرئيّ على هذا الحدّ، رأى المرئي، وإلا لم يره. ولذلك لا يرى ما عن يمينه ويساره وإنْ كان بين شعاع بصره وبينه اتّصال كالاتّصال الذي بينه وبين ما يُحاذيه. وقد بيّنّا أنه لا يمتنع في الآلة أن لا تكون آلة إلّا إذا اختصّت بصفة، فليس لأحدٍ أن يستبعد ذلك إذا دلّ الدليل عليه. وبهذه الطريقة قلنا: إنه لا يرى

إلا ما بين عينيه وبينه فرجة ما؛ لأن عند الاختبار قد عَلِمنا أنّ ما بين عينيه لا يجوز أن يراه، ونفس عينه لا يصح أن تراه، وإنما يرى به غيره إذا كان بينهما ضربٌ من البُعْد، وإن كان يصح أن يرى نفس العين بالمرآة على ما قدَّمناه. وإنما قلنا: إنّ المعتبر في الشعاع أن يحصل بحيث ليس بينه وبين المرئيّ ساتر، ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر؛ لأن السَّتْر يمنع من الرؤية، كما يمنع تغميض العين منه. والمكان الذي يصلح أن يكون فيه ساتر يخرج قاعدة الشعاع عن كونه بالصفة التي ذكرنا أنه إذا كان عليها صحّ أن يرى المرئيّ، فيكون في بابه كالساتر. ولذلك يصح أن يرى كلّما حصل للشعاع معه هذا الحكم، ومتى لم يحصل له ذلك لم يره.

وليس لأحدٍ أن يقول: ألستم ترون المرآة في حال رؤيتكم للوجه، وقد علم أن قاعدة الشعاع متّصلة بالوجه دون المرآة؟ وذلك بخلاف ما ذكرتم. وذلك أنه لا يمتنع أن يكون في المرآة أجزاء مضرسة فيبقى فيها أجزاء من الشعاع، ولا تنعكس إلى الوجه فيرى المرآة في حال رؤيته لوجهه، وإن لم يمتنع أن يكون الشعاع المتّصل بالوجه كأنه المنفصل من العين، فلذلك يرى وجهه في حال ما يرى المرآة.

[شُبهة وردّ أبي هاشم]

فإن قيل: هلّا جعلتم الشرط في كونه رائيًا أن يكون الشعاع متّصلًا بالمرئيّ أو بمكانه، وهل أنتم فيما ذكرتموه إلّا عادلون عن هذه العبارة إلى ما يفيد فائدتها؛ لأن طرق الشعاع إذا حصل بحيث ليس بينه وبين المرئيّ ساتر، ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر، فلا بدّ من أن يكون متّصلًا به إن كان جوهرًا، أو بمكانه إن كان عرضًا؟ قيل له: إنّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله أبطل ذلك بأنْ قال: لو كان المُعتبر ما ذكرته لوجب متى اتّصل الشعاع بمكان الأعراض التي في المحلّ أن يراها أجمع، ولا يكون بأن يرى اللَّون أوْلى من أن يرى الطّعم لاتّصال شعاعها بمحلّهما على سواء. وهذا يبعد؛ لأن الكلام إنما هو فيما قد بيّنت كونه مرئيًّا كيف يراه والطعم ليس بمرئيّ كاللون، فلذلك لم نره إذا اتّصل الشعاع بمحلّه كرؤيتنا اللّون.

[أبو عبد الله وعدم اختلاف الشرط]

والذي يعتمد عليه شيخنا أبو عبد الله(١) في ذلك أن الشرط الذي كان معه يرى الرائي بحاسّته المرئيّات كلّها يجب أن لا يختلف، فلو كان إنما لا يرى لاتّصال الشعاع به لما رأى العرض، ولو كان يرى لاتّصال الشعاع بمكانه لما رأى الجوهر. وفي عِلْمنا برؤيته للأمرين دلالة على فساد هذا القول. وإنما وجب أن يكون شرط رؤية جميع المرئيّات لا يختلف؛ لأن من حقّ الحاسة إذا أدرك بها أن تكون كيفيّة إدراك ما يدرك بها لا تختلف. يبيّن ذلك سائر الحواس التي لها شروط؛ لأن المعلوم من حالها أن ما يُدرك بها يدرك على حدٍّ واحد، فيجب أن يكون الشرط الذي معه يرى الواحد منّا المرئيّات هو ما ذكرناه من حصول قاعدة الشعاع بحيث لا ساتر بينه وبين المرئيّ، ولا ما يجري مجرى الساتر. يبيّن ذلك أيضًا أنّ ما هو من تمام الآلة مثل نفس الآلة، فإذا كانت هي الأصل، ولا يختلف حالها مع المدركات، فكذلك ما هو من تمام الآلة يجب أن لا يختلف حاله مع جميع المُدركات بها.

والقول في سائر الحواسّ كالقول في العين، لأنه إنما يُدرِك بها متى حصل نفس الآلة، بحيث ليس بينه وبين المدركات ساتر، ولا ما يجري مجراه، وذلك نحو الإدراك لمسًا وذوقًا وشمًّا. فأمّا حاسّة السمع، فإنه لا يُعتبر فيها ذلك؛ لأنه ليس من تمامها أن يكون بينها وبين محل الصوت اتّصال أو ما يجري مجراه من اتّصال الهواء، ولذلك يصح أن تسمع من سائر الجهات الصوت على حدٍّ واحد. ولذلك كلّما قَرُب الصوت من مكان السمع كان أقرب إلى إدراكه. فقد صحّ بهذه الجملة أنّ الواجب في الشعاع ما ذكرناه، وإنْ كان متى حصل بهذه الصفة، وكان المرئيّ جسمًا، فلا بدّ من أن يتّصل به، وإلّا كان بينه وبينه ساتر، أو مكان يصلح أن يكون فيه ساتر.

---

(١) هو الحسين بن علي بن إبراهيم البصري، المعروف بالكاغدي على مذهب أبي هاشم الجبّائي، وإليه انتهت رياسة أصحابه في عصره. كان فاضلًا، فقيهًا، متكلّمًا. وُلِدَ في البصرة سنة ٣٠٨ هـ. وتوفي بمدينة السلام سنة ٣٦٩ هـ. له العديد من الكتب. وكان مقرّبًا من عضد الدولة البويهي، وعُرِفَ بالزهد والانقطاع. (راجع الفهرست لابن النديم ص ٢٢٢؛ وأيضًا فضل الاعتزال ٣٢٥ ـ ٣٢٨؛ وطبقات المعتزلة ص ١٠٦، ١٠٧؛ مع الإشارة إلى أن محقّق ج ١٣ من كتاب المغني، اعتبر أبو عبد الله هو محمد بن زيد الواسطي. ٣١١/١٣، طبعة مصر).

[مقالات أبي هاشم وأبي عبد الله]

ولهذا قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: لو وجد سواد لا في محلّ لوجب أن يراه الواحد منّا إذا حصل حكم شعاع عينه على ما ذكرناه وإن لم يكن له محل. وقد قال شيخنا أبو عبد الله رحمه الله: إن السواد إذا كان لا في محلّ، فهو بمنزلته إذا حدث في محل في أنّه لا بدّ من أن يكون المُحدث يُحدثه بحيث لو كان له محلّ لاختصّ بجهة دون أخرى، فمتى كان لو كان له محلّ لوجب أن يكون في حكم المقابل، فكذلك لو وجد لا في محلّ، وإذا صحّ ذلك وجب أن نراه لهذا الوجه، وإلا لم يجب ذلك فيه، وبيّن أن ذلك إنما يصح في الحادث[١]. فأمّا القديم تعالى[٢]، فإن هذا المعنى يستحيل فيه، وإن كان شيخنا أبو هاشم رحمه الله قد امتنع من القول بأن ما يوجد لا في محل يحصل في جهة دون أخرى، وأحال ذلك فيه كما يستحيل في القديم. وقوله في الفناء[٣] يقتضي لا مُحالة ذلك؛ لأنه، وإن كان حادثًا، فإنه يُحيل وجوده، بحيث لو وجد جوهر لاختصّ به وصار جهة له، وأبطل قول من قال: إن الفناء يفني بعض الجواهر دون بعض على هذه الطريقة. ولا يبعد أن يقال في السواد، لو وجد لا في محل، أنه لا يُدركه الواحد منّا لأنه في حكم جزء منفرد، وفي حكم اللّطيف الذي لا يعتبر حاله، وإنما لا يصح أن يراه لو وجد الكثير منه لا في محلّ، وإن كنّا نرى الجواهر إذا كَثُرت، لأن تألّف الجواهر يصح، وتصير عند تألّفها خارجة عمّا هي عليه إذا كانت مفترقة، وذلك لا يصح في السواد لو وجد لا في محل، وإن كان يصح في السواد إذا كان في محل؛ لأنه في حكم المتألّف بتألف محلّه.

---

(١) الحادث: حقيقته أنه ما وُجِد عن عدم. وهو الموجود بعد العدم. (التمهيد للباقلاني ص ٣٧؛ الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٧).

(٢) القديم: هو الذي لا حدّ لوجوده ولا آخر لدوامه. الواجب الوجود المطلق، أو الذي لا أوّل لوجوده. (الإنصاف للباقلاني ص ٨٤؛ الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٩). وقد عرّف القاضي نفسه القديم في كتابه (شرح الأصول الخمسة)، فقال: هو ما تقادم وجوده. وهو ما لا يتقدّمه غيره. (شرح الأصول الخمسة ص ١٨١ و٥٣١).

(٣) الفناء: هو العدم. (الذخيرة في علم الكلام ص ١٤٥).

فقد صحّ بهذه الجملة أنّ من حقِّ الشعاع الذي هو من تمام آلة الرائي أن يصير بحيث ليس بينه وبين المرئيّ ساتر، ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر، وأن الواجب التمسّك بهذا الشرط دون ما عداه.

[٧ -] فصل في أن الرائي منّا للشيء يجب كونه عالمًا به إذا ارتفع اللَّبْس

اعلم أن الإدراك لا يتعلّق بالشيء إلّا على ما هو به، ولذلك صار طريقًا للعلم، ولولا أنّ ذلك حال لم يصح كونه طريقًا له، كما لا يصح لكون ما ليس بدليل طريقًا للعلم كالدليل. ولذلك قلنا: إنّ الخبر الصدق يصح أن يكون طريقًا للعلم، وأن الكذب لا يصح ذلك فيه.

ولا يمتنع أن يكون الإدراك طريقًا للعلم، وإنْ كان يلتبس الحال على المدرك في بعض الأحوال، فلا يحصل له العلم، فليس في فَقْد العلم، والحال هذه دلالة على أنّ الإدراك ليس بطريقٍ له. والذي يبيّن أنه طريق للعلم أنه إذا أدرك الشيء اعتقده على حدِّ ما أدركه، وسكنت نفسه إليه، ويصير في معتقده على طريقة واحدة، ويفزع في تبيّن الشيء إلى إدراكه بالحواس، ولا يمكنه أن ينفي هذا الاعتقاد عن نفسه بالشّبه ولا بالشكوك، فثبت أنه طريقٌ للعلم. وقد عُلِم أن الفزع في الكلام إنما وقع إلى اللّسان لأنه آلة في الكلام، وكذلك في سائر الآلات. فيجب أن يكون الفزع إلى الإدراك بالحواس للتبيّن بمنزلته في أنه إنما يفزع إليها لأنه طريق للعلم، فإذا صحّ ذلك، وجب القضاء في كل شيء لا نعلمه مع زوال آلته أنه غير مُدرك لنا. ويجب أن يعلم الإنسان من حاله أنه مُدرك للشيء إذا أدركه، فلا يصحّ أن يقال فيما لم يحصل بهذه الصفة أنه مرئيّ، بل يجب أن نستدلّ بانتفاء العلم بكوننا رائين وبالمرئيّ على أنّا لم نره.

[شُبُهات على أنّ الإدراك لا يقع إلّا على صحة]

فإن قيل: كيف يصح لكم ما ذكرتم في أن الإدراك لا يقع إلّا على صحة، وأنتم تجدون الصفراوي يذوق العسل فيجده مرًّا ويعتقد ذلك فيه، وغيره يجده حلوًا، وذلك يوجب كونه حلوًا مرًّا على قضيّتكم، أو القضاء بإبطال ما ذكرتم من كون الإدراك طريقًا للعلم، وقد يُدرك المدرك العنبة التي

لها قدر من العظم أكثر مما هي عليه إذا كانت في شراب في كأس، ويدرك الواحد منّا القمر الواحد قمرين إذا غمز إحدى عينيه، وقد ينظر في الماء فيرى فيه مرًا وفي السماء آخر إذا كان القمر طالعًا وإن لم يكن هناك إلا قمر واحد، ويرى وجهه في المرآة في غير المكان الذي هو فيه، ويرى نفسه منكسًا إذا اطّلع في الماء، ويرى السراب ماء، وإن لم يكن في الحقيقة كذلك، ويرى المردى[١] إذا غاص في الماء واعتمد عليه الملّاح مكسرًا، ويرى الجسم من بعيد دون لونه، وقد يدرك الجسم واللون ولا يفصل بينه وبين غيره، ويرى الراكب في السفينة ما قَرُب من الشطّ منه كالمتحرّك في خلاف جهته، وما بَعُد يراه كالمتحرّك في جهة سير السفينة إذا رأى ما قَرُب من الشطّ، ولو لم ير ذلك لرأى ما بَعُد منه ساكنًا، ويرى الكواكب كالمتحرّك في الجهة التي يتحرّك فيها إذا شاهد الغيم، وإنْ كان لا يراه كذلك إذا لم يكن هناك غيم، ويرى القمر كالسائر إلى الغيم وإن كان سائرًا في غير جهته، ويرى قرص الشمس عند طلوعها وغروبها أعظم مما يرى عند ارتفاعها، ويرى السراج عظيمًا إذا بَعُد وإن رآه عند القرب صغيرًا، ويرى الجسم الصغير في الضّباب عظيمًا، ويرى الجسم العظيم إذا بَعُد صغيرًا، ويرى الصغير إذا قرّبه إلى عينه عظيمًا مثل أن يقرب حلقة الخاتم إلى عينه فيراه كالسّوار، ويرى وجهه طويلًا أو عريضًا وكبيرًا أو صغيرًا بحسب الجسم الصقيل الذي ينظر إليه، ويرى النقصة كالطوق نحو جمرة جُعِلت في قطر دوامة وأُديرت دورًا سريعًا، ولا يرى الكواكب نهارًا مع طلوع الشمس ويراها إذا كان في بئرٍ عميقة، ولا يدرك الهباء إذا كان في البيت إن أدركه إذا قوى الشمس.

قيل له: إن المُدْرِك للشيء يَفْصُل بين حاله وقد عَلِمَه لسكون نفسه إلى ما اعتقده، وبيَّن حاله إذا التبس عليه. ولسنا نعوّل في كونه عالمًا بالمدرك على كونه مدركًا له فقط؛ لأنه كما يدرك ما يعلم فقد يدرك ما لا يعلم لعوارض. لكنا نعوّل على ما يجده المدرك من سكون نفسه إلى ما أدركه، كما نعوّل في الفصل بين الاعتقاد الحال عقيب النظر والدلالة، والحاصل عقيب النظر في الشّبهة بالوجه الذي ذكرناه. ولا يجب إذا رأى الشمس ولم يعلمه إخراج الرؤية

(١) المردى: خشبة يدفع الملاح بها السفينة.

من أن تكون طريقًا للعلم؛ لأنه إنما لا يعلم ما يراه في بعض الأحوال لعارض معقول، فإذا ارتفع ذلك وجب أن يكون عالمًا، كما أن القادر قد يتعذّر الفعل عليه لعارض، ولا يُخرجه ذلك من أن يصحّ الفعل منه لكونه قادرًا إذا رتفعت العوارض المعقولة.

وإذا اختبر الإنسان حال نفسه فيما يراه، عَلِم الفصل بين ما يعلمه من المرئيّات وينويه، وبين ما يلتبس الحال عليه. ألا ترى أنّ الواحد منا متى كسر جفن إحدى عينيه، فنفذ شعاعه في غير جهة شعاع العين الأخرى، رأى القمر قمرين، ويعلم في تلك الحال ثبوت قمرٍ واحد، وتسكن نفسه إليه، ولا تسكن نفسه إلى الثاني، والرؤية إذا حصلت مع ارتفاع الموانع وجب العلم به!

وما سأل عنه السائل، فإنما لم يعلمه الرائي لعارض معقول نحن نذكره ونشير إلى الوجه فيه:

أمّا ما ذكره من أمر وجدان الصفراوي العسل مرًّا، فذلك لأنه يدرك ما يُجاوره من المرّة ولا يميّزه من العسل، فيظنّه مرًّا، وذلك لا يُخرجه من أن يعلم الفصل بين الطُّعوم، ولذلك يفصل بين الطُّعوم متى لم تكن به آفة على طريقة واحدة. ومن في فيه مرّة لا يفصل بين المختلف فيه لمعنًى يرجع إليه. ولذلك تسكن نفس الواحد منّا إلى ما يجده من الطُّعوم، ويعلم أنّ العسل حلو في الحقيقة، وإن صحّ أن يجده كالمرّ للعارض الذي وصفناه.

وأمّا إدراكه العنبة في الشراب أكبر مما هي عليه، فلأنه أدركها مع غيرها على وجه طرآن الجملة جملة واحدة؛ لأن أجزاء من الشراب الذي في الكأس تجاورها، ولا يقوى بصره على تمييزها من العنبة، فيتخيّل إليه أنها كبيرة، كما يتخيّل إلى الرائي للماء الذي فيه الزعفران أن جميعه ملوّن بلون الزعفران من حيث لا يقوى بصره على تمييز ذلك.

وإنما يدرك الواحد منّا القمر الواحد قمرين إذا غمز إحدى عينيه؛ لأن عند غمزه لها ينفذ شعاع الناظر في غير جهة شعاع العين الأخرى، فيظن، لمعنًى يرجع إلى شعاعه، أن هناك قمرين، ولذلك يتخيّل إليه أن القمر الثاني كالمتحرّك بحسب تحريكه لجفن العين عند الغمز. ولذلك لو ستر ما

يقابل هذه العين من الشعاع لرأى القمر الواحد في الحقيقة من حيث سيرها الشعاع الذي قد انفصل، والذي قد اتّصل بالغمز من شعاع العين الأخرى، وخرج من أن يكون نافذًا على استقامة، ولذلك تختلف مواقع القمر الثاني بحسب غمزه لجفن العين، فهو في الحقيقة لم يدرك إلا ذلك القمر، لكن الأمر يرجع إلى الشعاع النافذ يخيّل إليه أنّ الذي رآه بإحدى العينين غير الذي رآه بالأخرى. ولا يبعد أن يقال: إنّ العين بهذه الغمزة تضعف فيتخيّل إلى الرائي بها القريب بعيدًا، فيتخيّل إليه أنه رأى قمرين أحدهما قريب، وهو الذي يراه بالعين السليمة، والآخر بعيد وهو الذي يراه بالعين الأخرى.

وإن كان المدرك قمرًا واحدًا، وإنما يرى في الماء قمرًا، وفي السماء آخر إذا كان القمر طالعًا؛ لأن من حقِّ الماء أن يعكس الشعاع إلى القمر لصقالته فيراه، وينعكس الشعاع إلى ما قابله فيتخيّل إليه أنه رأى قمرين، وإن لم ير إلا واحدًا، فللعارض الذي ذكرناه في الشعاع ما يخيّل إليه ذلك، وإلّا فالمدرك هو قمرٌ واحد.

وإنما يرى وجهه في المرأة في غير المكان الذي هو فيه؛ لأن الشعاع ينعكس من المرآة إلى ما قابلها فيراه، وتصير المرآة كأنها عينه، وما قابلها كأنه مقابل لعينه، فلذلك يتخيّل إليه من حاله ما ذكرناه.

وإنما يرى نفسه منكسًا إذا اطّلع في الماء؛ لأن الشعاع ينعكس عن الماء إلى ما علا منه فيراه أوّلًا، ثم يرى ما سَفُل منه بعد ذلك حيث انفصال الشعاع إليه، فيتخيّل إليه أنه منكس.

وإنما يرى السراب فيظنّه ماء، لأن الشعاع إذا وقع على تلك المواضع التي فيها لمعان اضّطرب وتردّد لاستوائها، ولون الشعاع من لون الماء، فيتخيّل إليه عند ذلك أنه ماء.

وإنما يرى المردى إذا غاص في الماء، واعتمد الملّاح عليه، كأنه منكسر؛ لأن الما إذا اضطرب ووقع الشعاع على بعضه بعد وقوعه على بعض، واختلفت مواقعه تخيّل إلى الرائي من حاله تباعد بعضه من بعض، فيتخيّل لذلك إليه أنه منكسر.

[جواب أبي هاشم على رؤية الجسم من بعيد دون لونه، ومخالفته لأبي علي الجبائي وأبي علي جلاد]

وأمّا رؤية الجسم من بعيد دون لونه، فالذي أجاب به شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنه لا يجوز أن يرى محلّ اللَّون دون لونه؛ لأن اللون يتعلّق بمحلِّه، فما صحّح رؤيته يصحّح رؤية محلّه، وما منع من أحدهما يمنع من الآخر. ويقول رحمه الله: إن لون الجسم لا نراه لما يجاور محلّه من الغبار وما جرى مجراه، فيصير ذلك كالساتر له، ولا يرى عند ذلك الجسم في الحقيقة لأنه يصير مستورًا، وإنما يعرفه كما يعرف الجسم المغطّى، وهذا هو الصحيح، وإن كان شيخنا أبو علي رحمه الله قد ذكر أنه لا يمتنع أن نرى الجسم ولا نرى لونه، وإليه كان يذهب شيخنا أبو علي بن جلاد رحمه الله(١).

وإذا لم يصح أن يُدْرَك الجسم دون لونه، فقد سقط ما ظنّوه، وإنما يلتبس عليه الجسم الذي يراه من بعيد لما ذكرناه من أنه يصير كالمستور بالغبار، وما يرتفع على ظهر الأرض من البخار، فلا يميّز الأبيض من الأسود. ولهذه العلّة نرى قرص الشمس عند طلوعها بخلاف ما نراها إذا ارتفعت؛ لأنه تُجاورها أجزاء من البخار لقربها من مواضع البخار، ولذلك يقلّ ضوؤها، فإذا بَعُدت بالارتفاع عن حَدَبة الأرض لم يتّصل بها، ولا حصل في سَمْتها ما ذكرناه من البخار، فيرى ضوؤها أزيد مما كان عليه في حال طلوعها وغروبها. وكذلك القول في الجسم الذي يرفعه الآل في الأوقات المخصوصة التي يرفعه فيها أن يجاوره أجزاء البخار والغبار، فيُرى عظيمًا؛ لأن البصر لا يفصل بين أجزائه وبين ما جاوره إذا كان على حدٍّ من البُعْد. وكذلك القول في الجسم الذي يُرى في الضباب عظيمًا. وكذلك القول في المصباح أن يجاوره أجزاء من الضّباب، فلبُعْده ولضعف البصر عن تمييز ما جاوره منه يتخيّل إليه أنه عظيم. ولذلك قلنا: إن اللَّون يلتبس بمحلِّه كالتباس خضاب اللِّحية باللّحية؛ لأنه يظنّ الرائي لضعف بصره عن التمييز أنّ أجزاء

(١) ورد في المتن «ابن جلاد» والصحيح «ابن خلاد»، وهو أبو علي محمد بن خلاد. من أصحاب أبي هاشم الجبّائي. خرج إليه إلى العسكر وأخذ عنه. وكان مقدمًا من أصحابه. وله من الكتب: كتاب الأصول. (راجع الفهرست لابن النديم ص ٢٢٢).

الخضاب هي أجزاء اللّحية، مع أن حيّز أحدهما ليس بحيز الآخر، فإن يلتبس عليه اللّون بمحلّه أوْلى.

وأمّا راكب السفينة، فإنما يخيّل إليه أن الشطّ يتحرّك في خلاف جهته؛ لأن الشعاع الذي هو من تمام آلته ينعكس على بعضه بعد انعكاسه عن غيره من أبعاضه، فيتخيّل إليه بحركة في خلاف جهة سَيْر السفينة. وإنما يخيّل إليه أنّ ما بَعُد عن الشطّ يتحرك في جهة سير السفينة لوقوع الشعاع عليه بعد وقوعه على ما قَرُب من الشطّ، وانعكاسه عنه بعد انعكاسه عما قَرُب من الشطّ، فيتخيّل إليه أنه سائر معه، وأنه يتحرّك في خلاف الجهة التي يتحرّك إليها ما قَرُب من الشطّ. وإنما لم يتخيّل إليه أنّ ما بَعُد من الشطّ يتحرّك في خلاف جهة حركة السفينة إذا لم ير ما قَرُب من الشطّ لأنه لا يقع عليه الشعاع بعد وقوعه على ما يظنّه متحرِّكًا في خلاف جهة سير السفينة، ولا ينعكس بعد انعكاسه عنه، ولذلك يتخيّل إليه أن الكواكب سائرة في جهة سَيْره إذا كان هناك غيم يراه؛ لأن الشعاع يقع على الكواكب بعد وقوعه على الغيم، وينعكس على الوجه الذي ذكرناه، ويتخيّل إليه أنّ الكواكب سائرة في جهته. وإذا لم يكن هناك غيم لم يتخيّل ذلك، وإنما يتخيّل إليه القمر كأنه سائر إلى الغيم؛ لأن الغيم عظيم لا يُدرك أقطاره، فيتبيّن له إخلاؤه لمكان كان شاغلًا له، فلا يتبيّن حركته في الجهة التي يتحرّك فيها، ويدرك أقطار القمر، فيتبيّن سيره وكسفه، فيتخيّل إليه لأجل ذلك أنه المتحرّك نحو الغيم.

وقد بينّا ما له يرى قرص الشمس عند طلوعها وغروبها أعظم مما يراه عند ارتفاعها، وما له يرى السّراج عظيمًا إذا بَعُد والجسم الصغير في الضباب عظيمًا.

فأمّا ما له يرى العظيم صغيرًا إذا بَعُد؛ فالعلّة فيه صغر زاوية الشعاع، لأنه إذا بَعُد المرئيّ اعتمد الرائي زاوية الشعاع فصل اعتماد فتنقبض ويدقّ لذلك، كما إذا أراد الإنسان أن يثب اعتمد واجتمع فصل اجتماع بحسب الموضع الذي يَثِبُ فيه، وإذا دقّ زاوية الشعاع أدرك المرئيّ عند ذلك لطيفًا وإنْ كان عظيمًا. وإذا قَرُب المرئيّ من عينه لم يعتمد زاوية الشعاع هذا الاعتماد، ولم يحتج إلى ذلك، فيبسط زاوية الشعاع ويدرك بسببها الصغير عظيمًا، ولذلك يرى حلقة

الخاتم إذا قَرُبت من عينه واسعة. ولذلك لو بَعُد المرئيّ بُعْدًا مُفْرطًا، ولم يكن له من العظم ما لا يؤثّر إفراط بُعده في رؤيته لم يره؛ لأنه يحتاج في رؤيته إلى أن يعتمد زاوية الشعاع اعتمادًا مفرطًا، وذلك يوجب تلاشي ما يحتاج إليه في إدراكه، فلا يراه عن ذلك كما لا يرى الشيء في اللّيلة الظَّلماء لتفرّق شعاعه وخروجه عن الحدّ الذي يكون معه من تمام الآلة. ولذلك قلنا: إنّ الكواكب لو بَعُدت أكثر مما هي عليه من البعد لم يمتنع أن تصير في الخدّ الذي لا نراه إذا كانت آلة رؤيتنا على ما هي عليه في الصغر. ولذلك قيل: إن للعين الكبيرة في هذا الباب ما ليس للعين الصغيرة، وإن لم يُراع نفس العين، وإنما يُراعى سعة الناظر وصفته.

وإنما يرى وجهه طويلًا وعريضًا في طوال السيف وعرضه، وكبيرًا وصغيرًا بحسب المرآة؛ لأن الشعاع ينعكس عن هذه الأجسام إلى وجهه، فيحسب ما ينعكس عنه يتخيّل إليه وجهه، فلذلك يرى وجهه على الحدّ الذي قدَّمناه من التفاوت.

وإنما يرى النقطة التي على قطر الدوامة كالطَّوْق إذا أُديرت دورًا سريعًا؛ لأن حركتها تشتدّ في هذه الحال، فيصير الشعاع كالمتحرّك مع حركتها، فلسرعة ذلك يتخيّل إليه أن النقطة كالطَّوْق، وكذلك القول فيما يديره الإنسان من الخشبة التي على رأسها نقطة حمراء.

وإنما لا يرى الكواكب نهارًا في حال طلوع الشمس؛ لأن شعاع الشمس يؤثّر في شعاع البصر ويفرّقه ويُخرجه من أن ينفصل من العين على الوجه الذي تكون عينه آلة في إدراك المرئيّات الجارية مجرى الكواكب. ولذلك إذا حدّق في الشمس يؤثّر ذلك في بصره، ويختلف تأثيره في العين بحسب قوّتها وضعفها وكثرة شعاعها وقلّته. ولصحة ما قلناه نرى الكواكب إذا انكسفت الشمس نهارًا، ويراها مَنْ هو في قعر الآبار العميقة من حيث كان ضوء الشمس لا يصل إلى ذلك الموضع، فيؤثّر في شعاع بصره على الوجه الذي يكون آلة، فينفصل شعاع العين، ويتّصل بضوء الشمس، فيرى الكواكب.

وإنما لا يدرك الهباء إذا كان في البيت، ويُدركه إذا قوي بالشمس؛ لأنه للطافته لا يقوى شعاع البصر فقط عليه، فإذا اتّصل به شعاع الشمس أصابه فوضح الهباء، فيراه لأجل ذلك.

فقد ثبت بهذه الجملة أنَّ جميع ما سألوا عنه ليس فيه أنه أدرك الشيء على خلاف ما هو به، وإنّما يدرك الشيء مع غيره، أو يراه دون غيره أو يراه في حالٍ دون حال، أو يتخيّل إليه بغيره، لأمرٍ يرجع إلى الشعاع لا إلى المدرك. وما يتعلّقون به من أنّ النائم قد يتصوّر له الشيء كما يتصوّر للمنتبه، ويكون ذلك منه ظنًّا، وإنْ كان يعتقد أنه يدرك ذلك ويتصرّف فيه بحسب اعتقاده، وتوصلهم بذلك إلى أن الإدراك قد يخطىء، فبعيد؛ وذلك لأن نفس النائم لا تسكن إلى ما يعتقده، ولا ما يفعله في حال نومه يطابق اعتقاده، فحاله مفارق لحال المنتبه، وليس في النائم من العقل ما يفصل به بين ما يراه في الحقيقة وبين ما يتخيّل إليه،فلذلك يتفارق حال الجميع عنده، وليس هذه حال المنتبه العاقل؛ لأنه يفصل عند رجوعه لى نفسه بين ما يراه وتسكن نفسه إليه وبين غيره. وربما تصوّر الشيء للمنتبه ويسهو فيظنّ أنّ ما تصوّره حاصل بين يديه لذهابه عن تمييز ما تسكن نفسه إليه مما لا تسكن النفس إليه. فإذا صحّ ذلك على المنتبه، والحال ما قلناه، فبأن يصح ذلك على النائم أوْلى.

وقد استقصى الكلام في هذا الباب شيخنا أبو هاشم رحمه الله في بعض (الإيهام) وغيره، وذكره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله في مواضع، وقد ذكرنا جملًا مما ذكراه تنبّه على طريقة القول فيه.

وإنما أوردنا هذا الكلام لئلا يلتزم مُلتزم القول بأنّا نرى الله جلّ وعزّ الآن، وإن لم نعلمه؛ لأن بناء كثير من أدلّتنا على هذا الفصل. وقد بيّن في الكلام على السوفسطائيّة[١] أنه لو لم يوثق بما نعلمه من المدركات لم يصح أن يوثق بشيءٍ من العلوم. وبيّن أن جميع ما يقال في المدركات مما يتوصّل به إلى جواز الخطأ فيها يمكن مثله في سائر العلوم الضرورية. وبيّن أن العلم

(١) السوفسطائية: فرقة من المُشتغلين بالحكمة وتدريسها، يقول بعدم الوثوق بالعيان، وعدم رجحان البيان، لذلك يجب التوقف في علم كل شيء، ويجب الشك في كل شيء، و«اللاأدرية» فرقة من السوفسطائية. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٤٢٣ و٤٢٤ و٦٩٩).

بالمُدركات أجلى من العلم بما عداها، فلو لم يثبت ويصح كان بأن لا يثبت ما عداه أوْلى. وبيّن أن السوفسطائية تعلم من المُدركات مثل ما نعلم، وإنما تُخالف في هل العلم عِلم، أو هو بمنزلة الظنّ؟ ويلتبس عليها حال العالم بحال الظانّ، وهذا مما طريقه الاستدلال. وبيَّن أن جميع ما يتعلّقون به لا يُخرجهم من أن يكونوا عالمين وفاصلين بين حالهم مع المدركات وبين الظنّ والحسبان، فلا وجه للإكثار في ذلك.

[٨ ـ] فصل في حقيقة وصف الرائي والمدرك بأنه راءٍ ومُدرك، وحقيقة وصفنا للمرئيّ بأنه يرى

اعلم أن المرئيّ إنما يُوصَف بذلك لأن رائيًا رآه، كما أن المعلوم يوصف بذلك لأن عالمًا عَلِمَه، والمشتوم والمذكور والمُخْبِر عنه يُوصف بذلك لأنّ الشاتم والذَّاكر والمُخبر عنه شتمه وذكره وأخبر عنه، وهذه الصفات تجري على نمطٍ واحد. وإنما نَصِف الشيء بأنه يرى ونعني به أنه على الصّفة التي لكونه عليها يصحّ أن يرى على سبيل المجاز؛ لأن الأصل فيه ما ذكرناه. ولذلك يصح أن يوصف الشيء الواحد في الحقيقة بأنه مرئيّ لزيد غير مرئيّ لعمرو، وإذا رآه زيد ولم يره عمرو، كما يصح أن يوصف بأنه معلوم لزيد مجهول لعمرو، مذموم لزيد ممدوح لعمرو.

[وصف الموصوف بالصفة وضدّها لا يصح ومقالة أبي علي الجبائي في الحركات]

وإنما يصح أن تختلف هذه الصفات على هذا الحدّ على الموصوف الواحد إذا كان المُستفاد بها أمرًا يرجع إلى غيره لا إليه. فأمّا ما يرجع إلى الموصوف، فوصفه بالصفة وضدّها لا يصحّ، ولذلك لا يصح أن تصف الإنسان بأنه عالم جاهل الشيء الواحد على وجهٍ واحد في وقتٍ واحد، ويصح وصف الشيء الواحد بأنّه معلوم مجهول لا يتبيّن في وقتٍ واحد. ولذلك يصح أن يشترك الاثنان في أنّ الموصوف على صفة من الصّفات، ويعتقد فيه أحدهما أنه يرى لكونه على تلك الصفة، والآخر أنه لا يرى لكونه على تلك الصفة، فلولا أنّ وصفه بأنه يرى يرجع إلى غيره لم يصحّ ذلك فيه. ولذلك قال شيخنا أبو

عليّ رحمه الله في الحركات: إنها مرئيّة، وإن لم يثبتها إلّا على الصفات التي نثبتها نحن عليها وتمنع من كونها مرئيّة. وهذا كالاختلاف في أن المعدوم يصح أن يُعلم أم لا؛ لأن المختلفين في ذلك يتّفقون في صفته وإن منع أحدهم من كونه معلومًا دون غيره. فقد صحّ أن وصفنا للمرئيّ بأنه مرئيّ لا يفيد إلّا ما قلناه.

فأمّا الرائي، فإنما يُوصف لحصول الحال المخصوصة التي يقتضيها كونه حيًّا. والفصل بين كونه مدركًا لسائر المدركات، يعرفه العاقل من نفسه كما يعرف الفصل بين كونه مدركًا وبين كونه عالمًا، وما حلّ هذا المحل؛ فالتنبيه عليه يُغني عن تحديده بعبارات، لأنه يقع به من الكشف والإلهام أكثر مما يقع بالعبارات.

والكلام في أنّ وصف المُدْرَك بأنه مُدْرِك، والرؤيا بأنه راءٍ، لا يفيد وجود معانٍ كالكلام في أنّ وصفه بأنه عالم لا يفيد العلم، وقد بيّنّا القول فيه من قبل، ودلَلْنا على أن المدرِك لا يكون مدركًا بإدراك، وبيّنا أن وصف المدرك منّا بأنه شامّ ذائق لا يفيد الإدراك، وإنما يفيد الطريق الذي يتوصّل به إلى إدراك الأراييح والطُّعوم، وبيّنا أن من امتنع ذلك عليه لا يجب أن لا يُوصف بأنه راءٍ ومدرِك، وبيّنا أن الشمّ والذوق كالنظر الذي يحصل عنده الرؤية، وإن لم يكن منها بسبيل. وكذلك القول في اللَّمْس والبطش في أنه طريق لإدراك الحرارة والبرودة والجسم فيمن يحتاج في الإدراك إلى آلة. فلذلك حكمنا بأنه تعالى يدرك هذه المدركات كلّها مع استحالة هذه الطرق عليه لمفارقته لنا فيما له احتجنا إلى هذه الطرق والآلات في الإدراك.

[٩ -] فصل في أن الرّائي إنما يرى ما يراه لكونه على صفة، وما يتّصل بذلك

اعلم أنّ الرائي لا يرى الشيء إلّا لاختصاصه بصفة من الصّفات متى كان عليها رآه، وإذا لم يكن عليها لم يره. ولذلك لا يرى المعدوم في حال عدمه ويرى الموجود. ولذلك لا يرى إلّا بعض الأجناس دون بعض، ولا يُدرك بسائر الحواس إلا أشياء مخصوصة دون غيرها. ولذلك قلنا إن الإدراك في

الاختصاص يخالف العلم الذي من حقّه أن يتعلّق بسائر الأشياء على سائر الوجوه التي يحصل عليها، وأجريناه مجرى القدرة والآلة في أنه يختصّ بأن يتعلّق ببعض الأشياء دون بعض كتعلّقهما. يبيّن ذلك أن من حقِّ المدرك للشيء أن يعلمه على الوجه الذي أدركه، وعلى ما يتعلّق بذلك الوجه، فلو لم يتعلق بالشيء، على وجهٍ مخصوص لم يجب أن يحصل له العلم بالمدرك على وجهٍ مخصوص، ولا كان بأن يعلمه على وجهٍ أوْلى من أن يعلمه على وجهٍ آخر، ولا كان الإدراك يختصّ بأن يصير طريقًا للعلم بالمدركات على وجهٍ دون وجه، وكان لا يختصّ كل واحد من هذه الحواس بإدراك شيءٍ دون شيء، فصحّ بجميع ذلك ما بيّنّاه.

ولا يصح أن يقال: إن الرّائي يرى الشيء من حيث كان ذاتًا؛ لأنه كان يجب أن يرى جميع الذوات، وكان يجب أن لا يحصل له إلّا العلم بأن المُدرك ذات، وكان لا فصل بالإدراك بين الشيء وغيره، ولا يشتبه عليه المدرك بنظيره.

[١٠ -] فصل في بيان الصفة التي يكون المرئيّ عليها يرى

اعلم أنّ الجواهر والألوان مرئيّان، وقد دلَلْنا على ذلك عند الكلام في تماثل الجواهر، وبينّا أن طريق إثبات الشيء مدركًا قد حصل فيهما جميعًا، فلو لم نقل بصحة إدراكهما لأدّى إلى أن لا نعلم شيئًا من المُدرَكات البتّة. وبينّا أن الرائي يفصل بين الصغير والكبير والطويل والقصير على طريقةٍ واحدة، ويفصل بين الألوان المختلفة على طريقةٍ واحدة عند ارتفاع الموانع، فيجب القضاء بإدراكهما.

فإذا صحّ أنّا نراهما، فلنا أن ننظر الوجه الذي لكونهما عليه تصح رؤيتهما، وقد عَلِمْنا أنا نفصل بالرؤية بين الألوان المختلفة وبين أحوال الأجسام في العظم والصّغر، فيجب أن تكون الرؤية متعلّقة بهما على ما يختصّان به في جنسهما. فلو كنّا نُدركهما لوجودهما لم نفصل بين المختلف من الألوان، ولا صحّ التوصّل بالإدراك إلى تماثل المتماثل، واختلاف المختلف منها، وفي ذلك دلالة على أنّا ندركها لما هي عليه في نفسها. ولذلك يحصل لنا عند الإدراك

العلم بما عليه الجوهر من التحيّز، والألوان من الهيئة المخصوصة، ويكون العلم بذلك أجلى من العلم بسائر أحواله.

وإنما نعلم وجود الجوهر والألوان عند العلم بما هما عليه من الصفة التي يتناولها الإدراك؛ لأن الإدراك يتعلق بهما لوجودهما، لأنه لو تعلّق بهما لاختصاصهما بالوجود لوجب أن نرى كلّ ما شاركهما في الوجود. ألا ترى أنّا لمّا رأينا الجوهر من حيث كان جوهرًا، والسواد من حيث كان سوادًا، رأينا كلّ ما شاركهما في هذه الصفة؟ لأن من حقِّ الإدراك أن يشيع في كل ما يختصّ بالصفة التي يتناولها الإدراك، فكان يجب لو رأينا الجوهر من حيث كان موجودًا أن نرى كل موجود، فكان يجب أن ندرك الأشياء كلّها بالحاسّة الواحدة لاشتراكها أجمع في الوجود.

وقد بينّا من قبلُ أن القول بأنها تُدرك، من حيث كانت موجودة فقط، لا يصح؛ لأن ما أوجب إدراكها من حيث كانت موجودة يوجب إدراكها من حيث كانت متحيّزة؛ لأنه ليس للوجود في هذا الباب من الاختصاص ما ليس للتحيّز، وللتحيّز من الاختصاص ما ليس للوجود. وبينّا أن القول بأنها تُدرَك من حيث كانت متحيّزة يسلم ويصحّ، والقول بأنها تُدرك من حيث كانت موجودة لا يصحّ.

[شُبهة على إدراك الجوهر]

فإن قيل: إذا كنتم تُدركون الجوهر لما يختصّ به في نفسه، فيجب أن لا يصح منكم أن تروا ما خالفه؛ لأن كل حكم يجب للشيء لما هو عليه في ذاته، فيجب أن يختصّ به ذلك الجنس دون ما خالفه، كقولكم في كون الجوهر متحيّزًا، واختصاص السّواد عند وجوده بما هو عليه من الهيئة، وهذا يُوجب أن تستحيل منكم رؤية الأشياء المختلفة، وفساد ذلك يقتضي لفساد ما ذكرتم. قيل له: إن ما يختصّ به الجوهر لِمَا هو عليه في نفسه لا يصح أن يُشركه فيه ما يخالفه، وكذلك القول في سائر الأجناس، وليس شمول الإدراك لها من هذا بسبيل؛ لأن ذلك حكمٌ يرجع إلى كون المدرك مدركًا لها لا إليها، وإن كان لا يُدركها إلّا لما يختصّ به، فصار إدراك الأشياء بمنزلة حلول الأشياء

في الجوهر في أنه وإن صح لما يختصّ به، فلا يمتنع حلول المختلف والمتماثل منه، وجرى مجرى مضادّة الشيء لضدِّه أن لا يمتنع اشتراك الأشياء المختلفة فيه، وإنْ صح ذلك فيه لما هو عليه في ذاته، فقد صحّ أن الأحكام قد ترجع إلى ما عليه الشيء في نفسه، ويصح أن تشترك فيها الأجناس المختلفة، فلا يمتنع مثله في الإدراك والرّؤية.

[مقالة بعض المتأخرين في الرؤية]

وقد ذهب بعض مَنْ لا عِلْم له بهذا الشأن من المتأخرين إلى أن كل موجود يصح أن نراه، وأن صحة الرؤية موقوفة على وجود المرئيّ فقط. وزعم أن سائر ما لا نراه من الموجودات الآن إنما لا نراه؛ لأن الله تعالى لم يخلق في عيننا رؤيته، أو خلق في عيننا آفة مانعة من رؤيته، ولو تغيّر حالها لصح أن نرى جميعه وهو موصوف بالقدرة على أن يرينا جميعه. وزعم أن المرئيّ لو رُئِيَ لمعنى فيه لاستحال رؤية الأعراض، ولو رُئِيَ لنفسه لوجب أن تتجانس الأشياء بوقوع الرؤية عليها، ولوجب أن نقضي على الجنس الواحد أنه لا يصح أن يرى سواه، فثبت أنه ءنما يرى لوجوده؛ ولأنه نفسٌ وعين، فتجب صحة الرؤية في كلّ موجود.

ومما يصحّ التعلق به في نصرة قوله: إن الجوهر واللّون يستحيل أن نراهما إذا عُدِما ويصحّ أن نراهما عند الوجود، وإنْ كانا في حال عدمهما على ما يختصّان به لنفسهما، فثبت أنّ الذي صحّح رؤيتهما هو الوجود دون ما هما عليه في النفس، فيجب صحة رؤية كل موجود.

[ردّ القاضي على مقالة بعض المتأخّرين في الرؤية]

واعلم أنّ الذي قدَّمنا ذكره من أن ما يصحّ أن يراه الرائي يجب أن يراه يبطل هذا القول، وما قدَّمناه من أن الرّائي لا يصح كونه رائيًا لمعنًى يبطله أيضًا، وما قدَّمناه الآن من أن الرّائي يرى الجوهر واللّون لما يختصّان به لا لوجودهما يبطله أيضًا.

وبعد، فإنّا إذا عَلِمنا أنّا نرى السواد في المحل دون الطَّعم، ولا مانع يمنع من رؤية الطعم، لكونه محلّهما واحدًا، أو لوجودهما على أمرٍ واحد،

فيجب أن نقضي بأنّا إنما لا نرى الطَّعم لأنه في ذاته لا يصحّ أن يُرى؛ لأنه لا يمكن أن يقال: لا نراه لمانع، لعَلِمْنا بارتفاع كل مانع معقول. يبيّن ذلك أنّا إذا عَلِمنا صحة فعل منّا مع التَّخْلية، وتعذّر غيره علينا مع التَّخلية، عَلِمنا أنه ليس بمقدور لنا في الحقيقة. ولو لم تحصل هذه الأمارة موجبة للتفرقة بين ما نقدر عليه وبين غيره، لأدّى إلى أن يلتبس علينا ما نقدر عليه بغيره، وفي هذا من الجهالات ما لا خفاء به، فيجب مثله في المرئيّات.

وبعد، فلو كان الذي لأجله نرى الجواهر واللّون دون غيرهما ما ذكره من أنه قد أجرى العادة بأن يفعل فينا رؤيتهما دون رؤية غيرهما، لم نأمن أن يكون قد أجرى عادة غيرنا الآن، أو في بعض الأزمنة، بالضدّ من ذلك، فيروا الطعوم والأراييح والاعتقادات والضمائر، ولا يروا الجواهر واللّون. ولا فرق بين مَنْ أجاز ذلك مع أنّ الأمر جاز فيه على طريقةٍ واحدة، وبَيْن مَنْ أجاز بالعادة أن يرى غيرنا لا بحاسّة، وأن يُدرك جميع المدركات بمحلّ الحياة فقط، بل يجب تجويز كونه حيًّا وإنْ لم يألم بتقطيع أوصاله، وأن لا تبطل حياته بنقص بُنْيته، وما أدّى إلى ذلك، وإلى غيره من الجهالات، وجب القضاء بفساده.

على أنه لا فصل بين من علّق صحة الرؤية بالوجود وبين مَنْ علّق سائر الأحكام به، وإن استحال حصوله إلّا في جنسٍ دون جنس، فيقول في جميع الأعراض: إنها تضادّ السّواد كمضادّة البياض للحمرة، ويصح ذلك فيها وإن كانت الآن لا تضادّه؛ ويقول في جميع الأعراض: إنها تصح أن توجب كون العالم عالمًا وإن اختصّ العلم بذلك الآن؛ ويقول في جميع الأعراض: إنها تصح أن تتحرّك وإن اختصّ الجوهر بذلك الآن؛ ويقول في جميع الجواهر: إنها تصح أن تُدْرَك وتُعْلَم وإن كانت مواتًا أو جمادًا، وإن اختص بذلك الحيّ الآن؛ ويقول في غير القادر: إن الفعل يصح منه وإن اختصّ القادر بذلك الآن؛ ويقول في المكتسب منّا: إنّ الإحداث يصح منه على خلاف قولهم وإن اختص الآن بالاكتساب فقط؛ ويقول بصحة قدرة الواحد منّا على الجسم وإن كان الآن لا يُوصف بالقدرة عليه.

وكل قول يؤدّي إلى هذه الجهالات وما شاكلها يجب القضاء بفساده، على أنه يجب أن نقول: إن الموجود إنما يُوصف بأنه يصح أن يرى لأنه يصح

أن يُعلم، فتصح رؤية المعدوم كما تجوز رؤية الموجود، ولا طريق يخرج به المعدوم من أن يصح أن يرى إلّا وهو قائم في الموجودات التي لا نراها؛ لأنه لا اعتبار بقوله: إن المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا نفس؛ لأن ذلك عبارات لا يؤيّد إطلاقها والامتناع منها في أن المعدوم كالموجود في أنهي صح أن يُعلم على ما هو به، لا سيّما ومن قوله: إن الإدراك لما تعلّق بالشيء على ما هو به، جاز تعلّقه بكلّ موجود، فيجب صحة تعلّقه بالمعدوم أيضًا.

وأمّا تعلّقه بأنه لمّا كان عند الوجود يصح أن يرى الجوهر واللّون، فيجب أن يكون هو المصحّح، وأن يستمرّ ذلك في كل موجود، فإنه ينتقض بما قدَّمناه؛ لأنه يؤدّي إلى القول بأن كل حكم تجدّد للموجود في حال وجوده أن يستمرّ في كل موجود حتى يقال في كل موجود: إنه يصح أن يُوجب كون العالم عالمًا كالعلم، وأن يصح أن يبقى السواد كالبياض، ويصح الفعل به كالقدرة، ويصح أن يتحرّك كالجسم، وهذا تجاهل. على أنّ مِنْ قولنا: إن الجوهر واللَّون عند تجدّد وجودهما تجدّد لهما حال يختصّان به، والرؤية تتناولهما لاختصاصهما بتلك الحال، فيجب في كلّ ما حصل تلك الحال له أن تصح رؤيته.

وبعد، فإذا عَلِم أن غير الجوهر قد شارك الجوهر في الوجود، ولا نراه على طريقةٍ واحدة على وجه من الوجوه وإن تعلّقت به الأحوال والصّفات، وقد عَلِمنا أنّ ما شارك الجوهر في التحيّز يصح أن نراه على بعض الوجوه، فيجب أن يكون المقتضى لصحة رؤيته ما يختصّ به في نفسه دون الوجود. وقد بيّنَّا من قبل أن القول بأنّا نرى السواد لما يختصّ به لا يوجب أن لا يكون المرئيّ إلا جنسًا واحدًا؛ لأنّا لم نقل: إنه مرئيٌّ لنفسه، كما لا يجب إذا عَلِم أن السواد يمتنع وجوده مع البياض لما هو عليه في نفسه، لا بوجوده أن لا يُشاركه في ذلك ما هو مخالفٌ له، بل قد عَلِم أن الحمرة والصفرة يشاركانه في ذلك مع مخالفتهما له، وأن الحركة والسكون لا يشاركانه في ذلك، وإن شاركاه في الوجود.

وبعد، فقد عُلم أن القادر منّا عند زوال المنع يصح منه الفعل، ولولا ذلك لما صحّ الفعل منه وإنْ كان قادرًا. ولا يجوز أن يقال: إن الذي صح

الفعل منه هو زوال المنع دون كونه قادرًا؛ لأن ذلك يوجب في كل فرد أن المنع عنه يكون ممن يصح الفعل منه. فلما بَطُل ذلك، وعَلِم أن الذي يصحّح الفعل هو كونه قادرًا، وإنْ كان المنع متى عرض يتعذّر الفعل، ومتى زال صح الفعل، فكذلك العدم يمنع من الإدراك، ولوجود في الجوهر واللّون يصح ذلك فيهما، ولا يجب أن يكون كل موجود يصحّ ذلك عليه.

وبعد، فإنّ غرض هذا القائل بقوله: إنّ كل موجود يصح أن يرى إثبات كون القديم تعالى مرئيًّا، ومتى عوّل في ذلك على الوجود وسائر ما قدَّمناه لزمه أن يكون الذي لأجله وجب ذلك فيه حدوثه؛ لأن عند حدوث المرئيّ يصح أن يرى، وقبل حدوثه يستحيل ذلك فيه. وهذا يُبطل القول بأنه تعالى يرى، أو يصحّ كونه محدثًا إنْ كان مرئيًّا، فقد صحّ بهذه الجملة أنّ الإدراك يتعلق بالشيء على ما يختصّ به من الصّفات لما هو عليه في ذاته.

[١١ ـ] فصل في الدّلالة على أن القديم لا يصح أن يُرى على وجهه

اعلم أن ما يصح أن يُرى لا يجوز أن يختصّ بصحة رؤيته بعض الرّائين دون غيره، كما أنّ ما يصحّ أن يُعلم لا يجوز أن يختصّ بصحة العلم به بعض الأحياء دون بعض، بل يجب متى حصل الحيّ بالصفة التي يصح معها أن يعلم أن يصح أن يعلم كل ما يعلمه غيره، فكذلك متى حصل الحيّ بالصفة التي معها يصح أن يرى المرئيّ، فيجب أن يصح أن يرى كل ما يراه غيره. ولا يجوز أن يقع في المرئيّات اختصاص، كما لا يصح ذلك في المعلومات، وإنما وجب ذلك لأن المرئيّ لا يحصل بالرائي على بعض الصّفات، بل يراه على ما هو به، كما أنّ المعلوم لا يصير بالعالم به على حالة مخصوصة، وإنما يعلمه على ما هو به.

فإذا صح ذلك، فيجب كما لا يقع فيما يصح أن يعلم اختصاص، فكذلك فيما يصح أن يرى، فلا يجوز إذن أن يرى القديم شيئًا يستحيل أن نراه نحن، كما لا يصح أن يعلم ما يستحيل أن نعلمه. إنما يُحيل كون الواحد منّا عالمًا بجميع ما يعلمه لأن ذلك يوجب وجود علوم لا نهاية لها، وإلّا فكلّ معلوم يُشار إليه يصح أن يعلمه، وذلك لا يتأتّى في المرئيّات لأنها محصورة، فلو

رأيناها برؤية لوجب أن يصح أن نراها كلّها لكونها مُتناهية، فكيف وقد دلَلْنا على أنّ الرّائي منّا لا يرى ما يراه لمعنًى.

وليس لأحدٍ أن يقول: أليس أحدنا لا يرى ما غاب عنه، وما بينه وبينه حجاب، وإن صحّ من القديم تعالى أن يرى جميع المرئيّات فقد صحّ الاختصاص فيها كما ترون؛ وذلك لأن الذي اعتمدنا علي أنّ الرائي منّا متى صار بالصفة التي لكونه عليها يرى المرئيّ، فيجب أن يصح أن يراه، وأن لا يختصّ بعض الرّائين بصحة رؤية الشيء دون بعض، والحال هذه. فأمّا إذا حصل في بعضهم ما يمنع من الرؤية لم يمتنع أن لا يصح أنْ لا يرى ما يراه غيره، كما لا يمتنع في بعض الأحياء أن يستحيل أن يعلم ما يصح أن يعلمه غيره إذا كان في محل علمه فساد يستحيل معه وجود العلم فيه.

[شُبهة على اختصاص القدرة والمرئيّ]

فإن قيل: أليس ما يختصّ بعض القادرين بالقدرة عليه لا يصح أن يقدر عليه غيره، فهلّا جوَّزتم مثله في المرئيّ؟ قيل له: إنّا قد نبَّهنا فيما اعتمدنا عليه على ما يُوجب إسقاط هذا السؤال؛ لأن القادر من حيث كان قادرًا على الشيء يصح أن يُؤثّر فيه، ويصح وجوده به، فإذا استحال حدوثه ووجوده إلّا من جهة واحد من القادرين عليه استحال أن يقدر عليه غيره. وليس كذلك المرئيّ؛ لأنه لا يؤثّر كون الرائي رائيًا له فيه، بل يراه على ما هو به كما يعلم الشيء على ما هو به ويُخبر عن الشيء على ما هو به إذا كان صادقًا. فقد ثبت أنّ ما سأل عنه لا يقدح فيما قلناه.

[شُبهة على المقدورات والمعلومات]

فإن قال: أليس العالم بالكتابة تصحّ منه لكونه عالمًا بها، كما يصح منه المقدور لكونه قادرًا عليه، فيجب أن تجوّزوا أن يقع في المعلومات اختصاص كما يقع في المقدورات، وأن لا يمتنع مثله في المرئيّات. قيل له: إنّ العالم بالكتابة إنما يتأتّى منه إيجادها لا لكونه عالمًا لكن لكونه قادرًا عليها، فالتأثير يرجع إلى كونه قادرًا، وإن كان عند كونه عالمٍ يصح أن يربّيه، ولذلك قد يعلم الكتابة التي يقدر عليها غيره كعلمه بالكتابة التي يقدر هو عليها، ومع

ذلك فلا تصح منه كصحتها إذا كانت مقدورة له، فقد ثبت سقوط ما سأل عنه. وإن كان لو صح لم يقدح في المرئيّ، وإنما كان يقدح في المعلوم، ويوجب إلحاقه بالمقدور إذا كان ذلك المعلوم مقدورًا له. ومما يبيّن صحة ما ذكرناه أنّ الاعتقاد والظنّ والإرادة والشهوة لمّا لم تؤثّر فيما يتعلق به ولم يَصِر بها على بعض الصفّات، لم يقع فيها اختصاص، فما يصح أن يظنّه بعض الأحياء يجوز أن يظنّه غيره، وكذلك القول في سائر ما ذكرناه. وقد عَلِمنا أن هذه الأعراض إنما فارقت القدر بالوجه الذي بينّاه فقط، فيجب أن يكون المرئيّ بهذه المنزلة، فلا يقع فيه اختصاص، فلو كان تعالى مرئيًّا وصح أن يرى نفسه لصحّ منّا أن نراه على وجهٍ من الوجوه، وفي حالٍ من الأحوال. فإذا استحال ذلك فينا لما يُدَلّ عليه من بعد، فيجب أن يستحيل أن يرى نفسه.

[الفروق بين المرئيّ والمعلوم ورؤية القديم نفسه]

فإن قيل: إن بين المرئيّ والمعلوم فرقين؛ لأن الرائي منّا إنما يرى المرئيّ بحاسّة، ولا يصحّ أن يرى إلّا ما صحّ أن يقابلها، أو يكون حالًّا فيه، أو يكون موجودًا بحيث لو كان له محل لكان مقابلًا، أو يكون في حكم المقابل، فصحّ أن يرى القديم تعالى نفسه وإن استحال منّا أن نراه؛ لأن الشروط التي معها يصح أن نرى المرئيّ لا تتأتّى فيه. وليس كذلك ما يصح أن نعلم؛ لأن ما له ولأجله يصح أن نعلم بعض المعلومات من الشروط يصحّ في غيره، فلذلك لم يقع في المعلومات اختصاص، وصحّ ذلك في المرئيّات. قيل له: إنّ ما يمنع من كون الواحد منا رائيًا له على كل وجه يحيل كونه مرئيًّا في نفسه، كما أن ما مَنَع من صحة علمنا بالشيء يُحيل كونه معلومًا في نفسه، فما لا يصح معه الشروط التي معها يصح أن نراه، فيجب أن يستحيل كونه مرئيًّا، كما أنّ ما يستحيل أن نعلمه على كلّ وجه يمنع من كونه معلومًا. ولو صحّ أن يقال في المرئي ما سأل عنه، لم يُنكر أن يقال: إنّ في المعلومات ما يستحيل أن يعلمها لاستحالة وجود العلم به في قلوبنا، وإنْ كان يحتمل سائر العلوم، والعالم لنفسه يعلمها كلّها، فلما لم يصح ذلك؛ بل قيل: إن ما أحال وجود العلم به في قلوبنا وإنْ كان مع سلامتها يُحيل كونه معلومًا، فكذلك ما أحال كونه مرئيًّا

لنا مع سلامة الحاسّة وارتفاع العوارض يُحيل كونه مرئيًّا في نفسه لكل أحد، فلا يصحّ أن يقال: إنه سبحانه يرى نفسه وإن استحال أن نراه. وعلى هذه الطريقة قلنا: إنّ ما أحال صحة حدوث الشيء من جهتنا على كل وجه يُحيل كوننا قادرين عليه، وما أحال حدوثه بالسبب على كل وجه يمنع من كونه متولّدًا عنه، إلى نظائر ذلك تكثر في الأُصول.

[الله عالمٌ لنفسه والواحد منّا يعلم بعلم]

فإن قيل: أليس لا يصح أن نعلم الآن، من جهة الاضّطرار، العدل والتوحيد، وإن صحّ منه تعالى أن يعلم العالم عليها، ولذلك نقول: إنه جلّ وعزّ عالمٌ لنفسه والواحد يعلمناه في الآخرة، فقد ثبت صحة الاختصاص في هذا الباب. قيل له: إنّا لم نُنْكر الاختصاص في الجهة التي يصح أن يعلم العالم عليها، ولذلك نقول: إنه جلّ وعزّ عالمٌ لنفسه، والواحد منّا يعلم بعلم، فلا نُنكر أيضًا أن نعلم الشيء في حال باضّطرار، وفي حالٍ أخرى باستدلال. هذا لو صحّ ما ذكرته، فكيف؟ ولو شاء تعالى أن يضطرّنا الآن إلى معرفة عدله وتوحيده كهو في الآخرة يصح، ولو شاء أن يمكّننا من الاستدلال والنظر المؤدّي إلى معرفته في الآخرة كهو في الدنيا يصحّ. وإنما لا يختار ذلك لأن الحكمة لا تقتضيه، لا لأنه في نفسه لا يصح. وإنما نُحيل أن يعلم أحدنا الخفي ولما علم الجليّ، والفرع ولما علم الأصل؛ لأنه ممن يعلم بعلوم، ومن حقِّها أن يترتّب بعضها على بعض، لتعلّق بعضها ببعض، ولذلك لم يصح ذلك فيه تعالى لأنه عالمٌ لنفسه.

[رؤية الله تعالى بالحاسّة السادسة][١]

فإن قيل: إنّ الواحد منّا يصح أن يرى القديم تعالى كما يرى نفسه، لكنه يراه بحاسّة سادسة سوى هذه الحواس المعقولة، فليس في قولنا نقض لما ذكرتموه من الأُصول؛ لأنّا قد أجَزْنا أن نراه على بعض الوجوه. قيل له[٢]: إنا

---

(١) هذا رأي ضرار بن عمرو الضبّي، وقد ذكر ذلك القاضي في الفصل اللاحق، وهو بعنوان: في أنه تعالى لا يُدرَك بالأبصار ولا يُرى بها.

(٢) أي ضرار بن عمرو الذي ذكر رأيه القاضي لاحقًا، كما قلت في الهامش السابق.

نستدلّ على بطلان هذا القول من بعد[١]، وإنما قصدنا بالذي أوردناه الآن إبطال القول بأنه يرى نفسه مع استحالة كون الواحد منّا رائيًا له على كلِّ وجه. فإذا دلَلْنا على أنه لا يصح أن نراه على وجهٍ من الوجوه، وفي حالٍ من الأحوال، فيجب القضاء باستحالة كونه رائيًا لنفسه، كما إذا ثبت أنه يستحيل أن نسمعه وندركه كإدراك الرائحة والطَّعم على كلّ وجه، فيجب أن يستحيل أن يُدرك نفسه على هذه الوجوه.

[شُبهة على إدراك الألم الحادث]

فإن قيل: ألستم تقولون في الألم الحادث في جسم الواحد منّا أنّه يُدركه، ويستحيل أن يُدركه سائر المدركين مع وجوده وصحة إدراكه، وذلك ينقض ما أصَّلتموه؟ قيل له: إنّ من حقِّ الألم أن لا يُدركه الحيّ منا إلا بمحلِّ الحياة في محل الحياة، فيصير محلّ الحياة آلةً له في إدراكه على هذا الوجه، ويستحيل ذلك في غير من حدث في جسمه، فلذلك لا يُدركه غيره، ولو حصل لغيره مثل تلك الآلة لأدركه كإدراكه، ولذلك يُدرك غيره أمثال ذلك إذا حدث في جسمه. وليس كذلك حال القديم سبحانه لو كان مرئيًّا؛ لأنه كان يجب أن يصح أن نراه بالآلة الموضوعة للرؤية على وجهٍ من الوجوه. فإذا استحال ذلك فيه عَلِم أنّه يستحيل أن يرى على ما رتّبنا القول فيه.

[إدراك الله تعالى للفناء]

فإن قيل: ألستم تجوّزون في الفناء الذي تنتفي به الأجسام أن يكون مدركًا للقدي تعالى، وإن استحال منكم إدراكه على كل وجه؟ فهلّا صح أن يرى نفسه وإن استحال أن تروه على كلّ وجه؟ قيل له: إنّا قد نبَّهنا على سقوط ذلك بأن قلنا: إنّ الرّائي متى حصل على الصفة التي معها يرى المرئيّ، فيجب إذا استحال أن يرى، والحال هذه بعض الأشياء أن يقضي

(١) استدل القاضي بالتفصيل على هذه المسألة في الفصل اللاحق، وهو بعنوان: في إبطال القول بإثبات حاسة سادسة نرى بها القديم تعالى أو غيره، وإن كان مما يستحيل أن نراه بهذه الحاسّة.

بكون ذلك غير مرئيّ، وليس يصح ذلك فيما سألت عنه؛ لأن مع وجود الفناء يستحيل كون الواحد منا بالصفة التي معها يرى المرئيّ، لأنه يعدم عند وجوده ويخرج من كونه حيًّا، فلذلك صحّ أن يراه القديم سبحانه وإن استحال ذلك فينا. ولو صح أن يرى نفسه جلّ وعزّ، وهو ممن يصح مع وجوده وكونه على الصفة التي يرى معها أن نكون نحن على الصّفات لكوننا عليها نرى المرئيّات، فكان يجب أن يصح أن نراه. فإذا استحال ذلك عَلِم أنه في نفسه لا يصح أن يُرى. هذا لو ثبت أن الفناء مرئيّ للقديم تعالى، فكيف لنا؟ وفيه نظر.

[دليل أبي عبد الله رحمه الله على استحالة رؤية الواحد منّا لله تعالى]

وقد اعتمد شيخنا أبو عبد الله رحمه الله في أنه غير مرئيّ على هذه الدّلالة، وقال: لمّا استحال أن نراه على كلِّ وجه، استحال أن يكون مرئيًّا؛ إذ لو كان مرئيًّا لصح أن نراه على بعض الوجوه، كما أنّ المعلوم يصح أن نعلمه على بعض الوجوه. وهذا لا يسلم على النظر؛ لأنّ المعلوم إنما وجب فيه ما قاله إذا كان العالم على صفة يصحّ أن يعلمه معها، ولذلك لا يجب في الجماد وفي الأعراض ذلك. فكذلك إنما يجب فيما يرى أن يصح أن يراه كل أحد متى حصلوا بالصفة التي معها تصحّ منهم الرؤية. فأمّا إذا استحال ذلك فيهم، فما ذكروه من القضية غير صحيح.

فقد ثبت بهذه الجملة أنه جلّ وعزّ لا يصح أن يرى نفسه، وأنه لو صحّ ذلك فيه لصحّ أن نراه على بعض الوجوه. فإذا استحال ذلك بما نذكره من بعد ثبت أنه مما يستحيل أن يُرى، كما أنه يستحيل أن يُسْمَع.

[دليل الجبائي وأبي هاشم على استحالة رؤية الواحد منّا لله تعالى]

دليلٌ آخر: وقد استدلّ شيخنا أبو عليّ وأبو هاشم رحمهما الله على أنه تعالى لا يصح أن يُرى، بأنه قد صحّ أن الواحد منّا لا يراه الآن مع كونه على الصفة التي لو رأيناه لم نره إلا لكونه عليها، وكوننا على الصفة التي لاختصاصنا بها نرى ما نراه، ومع ارتفاع الموانع المعقول، فعَلِمْنا أن الوجه الذي لأجله لا

نراه هو لأنه في ذاته لا يُرى، لا لأمرٍ يرجع إلينا، أو إلى الموانع، أو إليه مما يجوز خروجه عنه. يبيّن ذلك أن الواحد منّا إذا رأى في المحلّ السواد ولم ير الحلاوة، فيجب أن يقضي أنها غير مرئيّة؛ لأنها لو كانت مرئيّة لم تُرَ إلّا لِما هي عليه؛ إذ لا مانع يمنع من رؤيتها. فإذا رأينا في المحل السواد دونها عَلِم أن ما له لم نَرَها أنها في ذاتها غير مرئيّة، فقضينا بأنه لا يجوز أن يراها أحد من الرَّائين، فكذلك إذا لم نرَ القديم تعالى، والحال ما وصفناه، عُلِم أنّا لم نره لأنه في ذاته غير مرئيّ، فيجب أن لا يصح أن يراه أحد من الرّائين على وجهٍ من الوجوه.

فإن قيل: فهل ما ذكرتموه إلا دعوى فيها تُخالفون؟ فما دليلكم على صحتها؟ وهلّا جوَّزتم أن يرى نفسه وإن استحال منكم أن تروه والحال ما وصفتم؟ قيل له: إذا سَلِم أنّا لا نراه والحال هذه، فإنّ العلَّة في ذلك هو كونه غير مرئيّ، فيجب القول باستحالة كونه رائيًا لنفسه، كما أنا إذا لم نسمعه والحال هذه، وجب القضاء بأنّه لا يسمع نفسه، وكما إذا لم نرَ المعدوم لعدمه، وجب القضاء بأنه تعالى لا يجوز أن نراه.

[هل يصحّ أن يرى الله نفسه؟]

فإن قيل أليس قد يتعذّر عليكم فعل الأجسام وغيرها من مقدورات الله تعالى ولم يجب من حيث تعذّر ذلك عليكم تعذّرها عليه جلّ وعزّ، فهلّا صحّ أن يرى نفسه وإن لم يصحّ أن تروه؟ قيل له: إن ما له يتعذّر علينا فعل الجسم هو أمرٌ يرجع إلينا من حيث كنّا قادرين بقدر لا يصح فعل الجسم بها، فصحّ كون القديم تعالى قادرًا عليها إذا خالف حاله حالنا في كونه قادرًا لنفسه. وقد ثبت أنّ ما له ولأجله لا نراه هو لأنه في ذاته لا يُرى لأمرٍ يرجع إليه، فيجب أن لا يصح أن يرى نفسه، وإنما كان يلزم ما سألت عنه لو كان ماله يتعذّر علينا فعل الجسم هو لأمر يرجع إليه، فكان يجب اشتراك جميع القادرين فيه، كما نقوله فيما لا نقدر عليه لأمرٍ يرجع إليه كقلب الأجناس، وإيجاد ما يقضي وقته مما لا يبقى، وغير ذلك، أنه لما استحال أن يقدر عليه قادر استحال من سائر القادرين أن يقدروا عليه.

[استحالة أن يكون الله تعالى مشتهيًا]

فإن قيل: أليس يصح في الحيّ منّا أن يشتهي المُدْرَكات لأمرٍ يرجع إلى كونها مدرَكة، ولم يجب أن يصح أن يشتهيها كل حيّ، فهلّا جوّزتم أن لا نرى الشيء لأمرٍ يرجع إليه، وإن صحّ من الله سبحانه أن يراه؟ قيل له: إنّ ما له يصح تعلق الشهوة بالشيء هو كونه مدرِكًا كما ذكرته، لكن الشهوة يجب أن يُراعى حالها، وقد عَلِمنا أنها لا تجوز إلّا على حيّ بحياة لأمرٍ يرجع إليه، فلذلك استحال كونه تعالى مشتهيًا فهو من حيث يتعلّق بالمدرَك لا يختصّ، ومن حيث يوجب كون الحيّ مشتهيًا يختصّ لأمرٍ يرجع إلى ذلك الحيّ دونها ودون المدرَك. وقد بيّنّا أن العلّة فيما لا نراه إذا كانت ما ذكرناه من كونه غير مرئيّ، فيجب القول باستحالة كون أحد من الرّائين رائيًا له، كما أن العلّة فيما يستحيل وجوده على كلّ وجه إذا كان لأنه في نفسه ليس بمقدور استحال أن يقدر عليه قادر.

[شُبهة على أن حجج المعتزلة صالحة لمن يقول بأن الله لا يرى]

فإن قيل: إنما يتمّ لكم ما اعتمدتم عليه متى بيَّنتم أنّ الواحد منّا لم ير القديم والحال هذه، ولا يصح أن يراه. فأمّا ونحن نقول: إنه يصح أن نراه، فقد سقط ما بيَّنتم الكلام عليه. قيل له: إنا قد دلَلْنا من قبلُ على أن ما يصحّ أن نراه يجب أن نراه، بأن قلنا: لو لم يكن الأمر كذلك كنّا لا نأمن من كون جسم عظيم بحضرتنا وإن لم نره، وكنّا لا نثق بالمدرَكات، وأنها على ما أدركناها عليه، واستقضينا القول فيه.

ومما يبيّن ذلك أنّ من حقِّ الحياة أن تقتضي حكمًا يرجع إليها، وذلك واجب في جميع الأعراض المتعلّقة بالحيّ، فلو لم نقل: إن صحة الإدراك ترجع إليها لأدّى إلى نقض ما ذكرناه، ولجرى مجرى وجود قدرة لا يصح الفعل بها على وجه. فإذا صحّ ذلك، فيجب أن يكون الحيّ منّا لكونه حيًّا يصح أن يُدرك المدرَكات، وإن احتاج إلى الآلات على ما قدَّمناه من قبل، فجرى كونه مدرِكًا عند وجود آلته وكونه حيًّا مجرى صحة الفعل عند كونه قادرًا ووجود آلته؛ فكما يجب فيما يتعذّر عليه إيجاده على كلّ وجه من غير

مانع معقول أن يحكم بأنه إنما تعذّر عليه لأمرٍ يرجع إليه دونه، فكذلك يجب القضاء فيما لا نراه مع وجود آلته وارتفاع الموانع وكونه على الصفة التي لو رأى الرائي عليها، فإنا إنما لم نره لشيء يرجع إليه يقتضي استحالة رؤيتنا في كلّ حال.

وقد عَلِم أن الأمر الذي يرجع إلى ما لا يراه على ضربين: أحدهما يجوز خروجه عنه إلى أن يصير بحيث نراه، وذلك كلطافته وعدمه إلى ما شاكله، والثاني لا يجوز خروجه عنه، فما لا يجوز خروجه عنه، فيجب أن نقضي بأنه يوجب أنه في ذاته لا يرى وأنّ جميع الرّائين لا يرونه. وقد دلَلْنا من قبلُ على إبطال القول بأنّ الرّائي منّا يرى بمعنًى يحلّ فيه، وأنه يجوز أن لا يوجد ذلك المعنى، فلا يرى ما يصح أن يراه. وبيّنّا أن ما نجده عليه من أحوال الرّائي منّا، وخروجه من أن يرى بعض الأشياء أو بعض المرئيّات على بعض الوجوه، واجبٌ فيه، وأنه ليس طريقه العادة.

واعلم أن هذه الدلالة مبنيّة على أربعة أشياء يجب تصحيحها: منها الكلام في أن الواحد منا غير راءٍ للقديم تعالى؛ لأن في الناس مَنْ يرتكب القول بأنه يُرى الآن، ويصح لك فيه. ومنها: أنا لم نره ونحن على الصفة التي لو رأيناه لم نره إلا لكوننا عليها؛ لأن لقائلٍ أن يقول: إنما لم نره لعدم الحاسّة التي تختصّ بأن نرى بها على ما يذهب إليه ضرار وغيره. ولقائلٍ أن يقول: إنما لم نره لأمرٍ يرجع إلى حاسّتنا هذه لأنها تضعف عن إدراكه، أو لقلّة شعاعها لا تُدركه، ولو قَوِيت وكَثِر شعاعها لأدركناه، أو لأن من حقِّ ما يرى بها أن يتّصل شعاعها به أو بمكانه، ومتى لم يصح ذلك فيه سبحانه لم نره بها لأمرٍ يرجع إليها لا إليه. ومنها الكلام في أنه لا يجوز أن لا نراه الآن لمانعٍ مجهول ولا لمانعٍ معقول، ويدخل فيه الكلام في ذكر الموانع وما يتّصل بها. ومنها الكلامُ في أنه لا يجوز أن لا نراه لأمرٍ يرجع إليه، أو إلى مشيئته واختياره. ومتى بينّا هذه الجملة، فقد استقامت الدّلالة، ونحن نفصّل الكلام في ذلك، فإنه أقوى ما يعتمد في أنه تعالى لا يُرى ولا يُدرَك بسائر الحواس.

[١٢ -] فصل في إبطال القول بأنّا نرى القديم سبحانه الآن

الذي يدلّ على أنّا غير رائين له الآن أنّا لو رأيناه لوجب أن نعلمه؛ لأن من حقّ ما نراه، إذا ارتفع اللَّبْس، أن نعلمه على ما هو به، ولذلك نعلم جميع المرئيّات على اختلافها إذا رأيناها كالألوان والجواهر، وكذلك سائر المُدْرَكات، وإنما لا يعلم الواحد منّا ما يراه لشُبهة تعرض. وقد عَلِمْنا أن الشُّبَه المعقولة التي لها لا نعلم ما نراه لا تصح فيه تعالى؛ لأنّ ذلك إنما يصح فيما يلتبس بغيره لتعلّقه به بالحلول، أو المجاورة، أو لكونه نظيرًا لغيره، أو لتخيّل بعض ذلك فيه. وقد عُلِم استحالة ذلك أجمع على الله سبحانه، فلو كان مرئيًّا لنا الآن لعَلَمناه لا محالة. فإذا بَطُل ذلك لما نجده من أنفسنا من فَقْد العلم الضروريّ به، من حيث يصح منّا الاستدلال عليه، ونفي العلم به بإدخال الشُّبَه، ومن حيث عُلِم بأنّ في المكلّفين مَنْ يعتقد نفيه، وفيهم مَنْ يعتقده على ما ليس هو به، فقد علم أنه ليس بمرئيّ لنا الآن. وليس لأحدٍ أن يقول: هلّا جوَّزتم أن يكون في جملة المكلّفين مَنْ يراه وإن لم تروه أنتم على ما يدَّعيه بعضهم؟ قيل له: إنه تعالى لو رآه واحد من المكلّفين لرآه سائرهم، وصح ذلك من جميعهم، فلا يصحّ أن يختصّ بعضهم بذلك دون غيره، ولا يصح أن يختصّ بذلك مَنْ ليس بمكلّف دون المكلّفين؛ لأن ذلك لا يصح في المرئيّات على ما قدَّمنا القول فيه.

على أنه لا أحد يدّعي أنه يرى الله سبحانه إلّا من يعتقده جسمًا مصوّرًا بصورة مخصوصة، أو يعتقد فيه أنه يحلّ في الأجسام، وذلك مما بينّا فساده، والكلام في الرؤية من حقِّه أن يتأخر عنه.

[شُبهة على التكليف والمعرفة]

فإن قيل: هلّا قلتم إنه تعالى لا يخلق فينا العلم به، وإن كنا نراه في الحقيقة لأنه لو خلق ذلك فينا لزال عنّا التكليف[1]؛ لأن التكليف لا يصح إلا

(١) التكليف: شرحه القاضي نفسه في كتبه: «المغني» و«المحيط بالتكليف» و«شرح الأصول الخمسة» فقال ما مجمله: التكليف هو إعلام الغير في أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعًا أو دفع ضرر، مع مشقّة تلحقه في ذلك على حدّ لا يبلغ الحال به حدّ الإلجاء. وهو الأمر والإرادة=

مع اكتساب المعرفة به؟ قيل له: إنّ من حقِّ ما نراه، مع كمال العقل، أن نعلمه لا محالة، وفقد العلم به يقتضي زوال العقل، لأنه لا يصح مع كمال عقله أن يرى السواد فلا يعلمه، مع رؤيته للبياض وعِلْمه به. ويجب وإن قلنا: إن العلم بالمدرك من فعله جلّ وعزّ، فلا يصح مع كمال العقل أن لا يفعله فينا، ولو جوَّزنا ذلك لأدّى إلى الجهالات، وأن لا نثق بالمدركات، وأنها هي على ما عليه من الأحوال، وقد نقضنا القول في ذلك، فثبت بطلان ما سأل عنه.

على أنه كان يجب أن يجوز فيمن ليس بمكلّف أن يعلم ربّه بأن يراه؛ لأنه لا مانع يمنع من ذلك إن كان ما له امتنع أن يعلمه ما ذكروه من كوننا مكلّفين على أنه يجب على هذا القول إن لم يصح التكليف إلّا بأن لا يعلم ما يراه أن لا يكلّف جلّ وعزّ أحدًا؛ لأنه يؤدّي إلى أن يكون التكليف موقوفًا على ما إذا حصل اقتضى زوال العقل الذي من حقِّه أن يوجب قبح التكليف.

على أنه كان يجب أن نعرفه جلّ وعزّ، فلا يمنع ذلك من صحة التكليف لو كان مرئيًّا؛ لأنه كان يجب أن يكون في حكم المدركات. وإنما يصح لنا هذا القول من حيث ثبت أن التوصّل إلى معرفته باكتساب يكون لطفًا لنا في سائر ما كلّفناه، ولو كان مرئيًّا مدركًا كان لا يصح ذلك.

على أنه لا فرق بين قول من قال: إنّا نراه تعالى وإنْ لم نعلمه، وبين مَنْ قال: إنّا نسمعه ونُدركه بآلة الذَّوق والشمّ وإنْ كنّا لا نعلمه. وفساد ذلك يقضي بطلان هذا القول.

على أنه كان يجب أن يجوز أن نرى المعدومات وإن لم نعلمها، ونرى كل ما لا نراه من الطُّعوم والأراييح والاعتقاد والضمائر وإن لم نعلمها، وكنّا لا نأمن أن نرى كلّ ما ندركه بسائر الحواس، بل ندرك جميع المدركات بمحلّ الحياة كما ندركه بالحواس وإنْ لم نعلمه. وقائل هذا القول قد طرّق على نفسه الجهالات التي لا قِبَل له بها مع القول بالتكليف وأصول الأدلّة.

فقد ثبت بهذه الجملة أنّا غير رائين للقديم تعالى الآن.

= للشيء الذي فيه كلفة على المأمور به. (شرح الأصول الخمسة ص ٥١٠؛ المحيط بالتكليف ص ١١.

[١٣ ـ] فصل في إبطال القول بإثبات حاسّة سادسة نرى بها القديم تعالى أو غيره وإن كان مما يستحيل أن نراه بهذه الحاسّة

اعلم أنّ المخالف[1] في ذلك لا يخلو من وجهين: إمّا أن يقول: إنّ تلك الحاسّة يرى بها هذه المرئيّات على طريقة ما يُرى بالعين، ويختصّ مع ذلك بأن يرى بها القديم تعالى، أو يقول: إنها تختصّ بأن يُدرِك بها مُدْرَكات على خلاف طريقة الرؤية بالعين والإدراك بسائر الحواس، وأنه يُدرك بها القديم سبحانه، أو الاعتقاد والإرادة.

فإن أراد الوجه الأوّل، فالذي يدلّ على بطلانه أنّ هذه الحاسّة التي يرى بها قد علمنا أنها تختلف في بُنْيتها وسِعَتها وضيقها ولونها وصقالتها إلى سائر الأوصاف التي تختصّ بها. وقد عَلِمْنا أنها وإن اختلفت هذا الاختلاف، فقد اشتركت في أنه لا يصح أن نرى ببعضها إلا ما يصح أن نرى بسائرها. وقد علم أنّ مخالفة تلك الحاسة لهذه الحاسة المعقولة ليس بأكثر من مخالفة بعضها لبعض؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إنها مخالفة لهذه الحاسّة في الذات، لأن الجواهر متماثلة. وقد بينّا أن اختلاف الصّفات لا يؤثّر في هذا الباب، فإذا كانت مع اختلافها قد اشتركت في أنه لا يصح أن نرى ببعضها غير ما نرى بسائرها، فيجب أن لا يصح أن نرى بتلك الحاسّة القديم تعالى، كما يستحيل أن نراه بهذه الحواس المعقولة. ولو جوَّزنا خلاف ذلك لم نَأْمن كونه تعالى قادرًا على إحداث قدرة لبعض الأجسام يفعل بها الأجسام والألوان، وإن استحال ذلك بهذه القدرة؛ فلمّا بَطُل ذلك من حيث عَلِم أن القدر وإن اختلفت فمقدوراتها لا تختلف، أنّ مخالفة تلك القدر لها كمخالفة بعضها لبعض؛ فإذا صحّ ذلك في القدر، وجب القضاء بمثله في الحواس؛ لأن افتراق صفات الحواسّ كاختلاف ذوات القدر. فإذا وجب من حيث عَلِم أنّ اختلاف ذوات القدر لا يؤثّر في مقدوراتها، إبطال القول بإثبات قدرة تتعلق بغير هذه

---

(١) المخالف للقاضي هو ضرار بن عمرو الذي قال بأن رؤية الله تكون بالحاسّة السادسة. وردّ القاضي هنا عليه. والقاضي نفسه قد أشار إلى رأيه في الفصل اللاحق، وهو بعنوان: في أنه تعالى لا يُدْرَك بالأبصار ولا يُرى بها.

الأجناس، فيجب إذا لم يؤثّر افتراق صفات حاسّة العين فيما نرى بها أن لا يصحّ أن نرى بالحاسة السادسة ما يستحيل أن نرى بها.

[إشكالات أبي هاشم على رؤية الله تعالى بالحاسّة السادسة]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إذا كان الله تعالى رائيًا لذاته، ولم يصح مع مخالفة ذاته لذواتنا ولذوات الحواس أن يرى ما يستحيل أن نراه، وكانت المخالفة في الذات آكد من افتراق الصّفات، فإذا لم تؤثّر في هذا الباب، فبأن لا يؤثّر افتراق الصّفات فيها أوْلى. ويلزم قائل هذا القول أن يجوّز إدراك القديم تعالى من كل وجه يُدرِك عليه المُدرَكات، ويثبته مدركًا على هذه الوجوه بالحاسّة التي ذكرها، وبحواس كثيرة يثبتها، ويوجب تجويز رؤية المعدوم بتلك الحاسة، ويوجب تجويز أن يرى بتلك الحاسة الشيء على ما ليس به، ويوجب تجويز أن يرى بتلك الحاسة ما لا يصح أن يعلم على حدّ ما رأى، ويوجب من الجهالات ما لا يكاد يحصى على منهاج ما يلزم الكلّابية في إثباتها كلامًا قديمًا مخالفًا لهذا الكلام، فيجب إبطال القول به.

فأمّا الكلام على من أثبت حاسّة سادسة على خلاف هذه الطريقة، وزعم أنه يُدرك بها القديم تعالى على خلاف الوجه الذي يُدْرِك بهذه الحواس المدرَكات. فقد دلّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله على إبطال بأنه كان يجب أن يجد الواحد منّا النقص بفقد هذه الحاسّة كما يجد الضّرير النقص بفقد حاسّة العين، وفي عِلْمنا بأنّا لا نجد في ذلك نقصًا دلالة على بطلان ما يتعلّقون به.

وبيَّن رحمه الله بأن النقص الذي يجده الضرير لا يتعلق بعلمه بأنّ هناك حاسّة يرى بها؛ لأن الأكمه الذي لم ير قطّ ولم يعرف كيفية هذه الحاسة متى جوّزها وجوّز أن يرى بها ويعلم بها بعض المعلومات وجد نقص نفسه، فكذلك كان يجب أن نجد نقص أنفسنا بفقدان الحاسة السادسة إذا جوّزنا كونها في المقدور على ما يذهبون إليه.

وبيّن أن الإنسان قد يجد نقص نفسه بعدم الآلات لحاجته إليها لو كانت موجودة؛ لأنه لو كانت له آلات للكلام أو للبطش لكان حاله فيما يصح أن

يتوصّل بها إليه من المنافع ودفع المضارّ على خلاف حاله الآن، فلا بدّ من أن يجد نقص نفسه على ما ذكرناه، فكذلك لو كان في المقدور حاسّة أخرى يصح التوصّل بها إلى إدراك بعض المدرَكات والعلم بكيفيّتها لوجب أن يجد النقص بفقدانها؛ ولا يجب أن يجد الواحد منّا نقصاً إذا لم يحصل مشتهيًا لأكثر مما يشتهيه؛ لأن النقص إنما يجده الواحد منّا فيما يقتضي فَقْده اختلال حاله فيما ينتفع به أو يدفع به الضرر عن نفسه. فأمّا فيما لا يشتهيه أصلًا، فلا يجب ذلك فيه، ولهذا لا يكون المؤمن في الجنّة منقوص الحال لقصور شهوته عن شهوة الأنبياء، وإن كان لو نقض مُشتهاه عن قدر الحاجة لوجد النّقص لا محالة. ولذلك لا يجد الواحد منّا النقص لصغر جسمه عن جسم الفيل لما لم يكن له إلى كبر الجسم حاجة من اجتلاب نفع ودفع ضرر. وقد عَلِمنا أنه لو كان في المقدور حاسّة سادسة ندرك بها ما يستحيل أن نُدركه بهذه الحواس لكان بنا إلى وجوده أشدّ حاجة لنصل به إلى معرفة المدركات، ولو كان كذلك لوجب أن يجد العاقل نقص نفسه على ما قلناه، وفي فقد ذلك دلالة على فساد هذا القول.

وليس الرجوع بقولنا: إنه كان يجب أن يجد نقص نفسه إلى العلم بفقد الحاسّة فقط، وإنما يرجع به إلى ما يحصل عليه من اختلال الحال لفقد الأمر الذي لو حصل لتوصّل به إلى منافعه ومضارِّه على حسب ما يفعله من حاله فَقْد إحدى الحواسّ المعقولة؛ فليس لأحدٍ أن يقول: إنكم عوّلتم على النقص الذي إذا حصل لم يفعل منه إلا فَقْد الحاسة فقط. ومما يدلّ على بطلان هذا القول أن مِنْ كمال العقل العلم بالمدرَكات، وقد دلَلْنا على ذلك فيما تقدَّم وبيّنَّا أن صحة الاستدلال تفتقر إلى تقدم العلم بالمشاهدات وكثير من أحوالها، وأنْ مَنْ لم يحصل عالمًا بذلك لا يمكنه الاستدلال على توحيد الله تعالى وعدله.

فإذا ثبت ذلك، فلو كان في المقدور حاسّة سادسة يصح أن يُدْرِك بها ما لا يصح أن يُدرِكه بهذه الحواس؛ لوجب أن يخلقها الله سبحانه ليعلم بها تلك المدرَكات، كما وجب مثله في هذه الحواس، وكان يجب إذا لم يخلق في بعض العقلاء أن يخلق لغيره ليعرف بها المدرَكات، ويعرف من فقدها تلك المدركات بالأخبار، كما يعرف الأكمه الألوان على الجملة بالأخبار.

وقد ثبت أنّ كل ما يصح التوصل إلى معرفته بالإدراك، ويكون طريقًا للعلم به، لا يصح أن يُعلم بالأدلة العقلية، كما أن ما طريق معرفته الأدلّة لا يصح أن يُعرف بالإدراك. وكما أن ما طريق معرفته دلالة العقل عليه لم يصح أن يُعرف إلّا بهذا الطريق. وإنما يُعرف بالخبر بعض ما يصحّ أن يُعلم بالإدراك أو بالدّليل العقلي بعدما يتقدّم العلم به وبكيفيّته بالإدراك وبالدّليل

فإذا صحّ ذلك، فلو كان في المقدور حاسّة سادسة يدرِك بها بعض الأعراض المعقولة أو القديم تعالى، لوجب أن لا يكون في العقل دلالة على فساد معرفة ذلك. وفي ثبوت الأدلّة العقلية على ذلك وعلى أحواله دلالة على فساد هذا القول. ولذلك قلنا: إن ما طريق إثباته الإدراك لا يصح إثباته على حالٍ لنفسه لا يتناوله الإدراك ولا يقتضيه؛ ولذلك نسبنا مَنْ أجاز كون المدرَكات على صفاتٍ أُخر لنفسها إلى الجهالات، كما نسبنا مَنْ ثبت ما يُعلم بالدَّليل العقليّ على أحوالٍ لا يصحّ التطرّق بالأدلّة إليها إلى الجهالات، فيجب القضاء بإبطال القول بالحاسّة السادسة لما يؤدّي إليه من الجهالات.

على أن إثبات الحواس لا يدلّ العقل عليه، وإنما يُعلم بالاختبار، كما أن إثبات آلات الأفعال لا يدلّ عليه العقل وإنما يُعلم بالاختبار. فإذا صحّ ذلك، فمن أين للقائل بالحاسّة السادسة إنها في مقدور حتى حكم بذلك فيها، وقطع بأنّ القديم تعالى يُدْرَك بها في الآخرة على ما هو عليه؟!

[لله تعالى ماهية لا تُدْرَك إلّا بحاسّة سادسة]

فإن قال: إني أثبت ذلك من حيث علمت أن له تعالى ماهيّة لا تدلّ الدلالة العقلية عليها. واعلم أنه لا بدّ من صحة العلم بكونه عليها، فيجب أن يكون طريق العلم بها الإدراك بحاسّة سادسة لعلمي بأنه لا يصح أن يُدرك بهذه الحواس. قيل له:

أولًا: إنّا قد بيّنّا إبطال القول بالماهية، ودلَلْنا على فساده، فكيف يصح لك أن تجعله أصلًا لهذا المذهب الفاسد؟ وبعد، فلِمَ صرت إلى القول بالحاسّة السادسة لهذه العلّة دون أن تقول إنه جلّ وعزّ قادر على نصب دلالة لا يعقلها

الآن، يعلم بها على ما هو عليه من الماهيّة؛ لأن إثبات دليل مخالف لما يعقل ليس بأبعد من إثبات حاسّة مخالفة للحواس المعقولة.

فإن قال: إنّ الدّلالة وإن لم تُوجب القطع على أنّ في المقدور حاسّة سادسة، فيجب أن نجوّز ذلك ونقف فيه، ومتى جوّزناه لم يصح القطع على أنه تعالى لا يُدْرَك. قيل له: إذا كنت شاكًّا في ذلك لعدم الدّليل، فلِمَ قلت بحاسّة سادسة دون أن تقول بسابعة وثامنة وتاسعة وعاشرة إلى ما لا آخر له؟ وكيف يصح أن تقطع على أنه يُرى بحاسة سادسة، وموقفك في إثباتها موقف شاكّ فيها؟ وبعد، فلِمَ صرت بأن تثبت حاسّة سادسة يُرى بها أو يُدْرَك على جهة الشمّ والذوق والسمع بأوْلى من أن تُثبتها ليُدْرَك بها على خلاف هذه الطرق؛ لأنّ تخصيص بعض ذلك دون بعض إنما يصح بالدليل. فأمّا مع الشكّ، فيجب أن يكون جواز الكلّ على سواء، وهذا كما قلناه لمن أثبت مع الله قديمًا.

ثانيًا: إنك لست بإثبات قديم ثانٍ لا يقتضيه العقل بأوْلى من إثبات ثالث ورابع إلى ما لا آخر له، إذًا كان موقفك فيما تقوله في هذا الباب موقف شاكّ، فبان أنّ القطع على أنّ في المقدور حاسّة سادسة على هذا القول لا يصحّ.

على أن المثبت لهذه الحاسّة لا يخلو من أن يقول: إن إدراك المُدْرَكات بسائر الحواس على حدٍّ واحد، أو يقول: إن الإدراك بها يختلف.

فإن قال: إنها كلّها تجري على حدٍّ واحد، وإنما تختلف الحواس التي هي الطريق إليها دون الإدراك، فيجب أن يكون إثباته للحاسّة السادسة بمثل؛ لأن ما يُدْرَك بها يُدْرَك على هذا الوجه الذي يُدْرَك بهذه الحواس، ويجب أن تجري هذه الحواسّ على اختلافها مجرى الحاسّة الواحدة، وذلك يُوجب الاستغناء بواحدها عن جميعها، وفساد ذلك معلوم.

وإن جعلها مختلفة، فلِمَ صار بأن يثبت الحاسة السادسة، يُدْرَك بها على خلاف ما يُدْرَك بهذه الحواس، أوْلى من أنْ يُدْرَك بها على الوجه الذي يُدْرَك ببعضها؛ لأنه لا فرق بين أن يخصّها بإدراكٍ مخالف لهذه الإدراكات، أو يخصّها بمدرك لا يصحّ أن يكون مُدَرَكًا بهذه الحواسّ، وهذا يوجب عليه

تجويز كون القديم تعالى مُدْرَكًا بتلك الحاسّة على الحدّ الذي يُدْرَك بحاسة الشمّ أو الذوق أو السمع، وذلك مما لا يرتكبه القائل بالحاسّة السادسة.

على أن تلك الحاسة يجب أن يُدْرِك بها المُدْرَك على وجهٍ مخصوص، وإن كان يُدْرك بها القديم على طريقة الرؤية، فيجب أن يكون الشرط في صحة إدراكه بها مثل ما ذكرناه في إدراك المرئيّات، وذلك يُوجب كونه مما يصح عليه المقابلة أو ما يجري مجرى المقابلة، وهذا مما نبيّن فساد القول به فيما بعد. وإن أدرك بها على خلاف ذلك، فهذا إثبات ما لا يعقل. وهذا المذهب، وإن لم يكن مذهبًا للقائلين بجواز الرؤية على الله سبحانه؛ لأن القائل به يقول: إن القديم تعالى يُدْرَك بالحاسة السادسة ولا يُرَى بها، فإنا ذكرناه واستوفينا الدلالة عليه لتعلّقه بالرؤية والإدراك.

[١٤ ـ] فصل في إبطال القول بأن ما له لم نر القديم سبحانه هو ضعف بصرنا عن إدراكه أو قلّة شعاعه

اعلم أنّ مِنْ تمام آلة البصر انفصال قدر من الشعاع منه على وجهٍ مخصوص ليصح أن نرى بها المرئيّات، وقد دلَلْنا على ذلك من قبل. وإذا صحّ ذلك، فقول القائل بأنّ البصر يضعف عن رؤية الشيء لا يخلو من أحد وجهين: أمّا أن يُراد به قلّة الشعاع وضيق الناظر الذي منه ينفصل الشعاع، أو يُراد بذلك ضعف يرجع إليه لا إلى قلّة شعاعه. وهذا الضعف لا بدّ من كونه معقولًا: فإمّا أن يُراد به أنه قد حصل بالصفة التي لكونه عليها يقلّ شعاعه، أو يُراد أنه بالصفة التي لكونه عليها لا يمكنه تقليبه عينه نحو جميع المرئيّات؛ لأن فيها ما يحتاج لبعده إلى أن يعتمل بها فصل اعتمال ليصحّ أن يرى ذلك المرئيّ بها، كما يحتاج إلى فصل اعتمال متى أراد الوثب والظفر، ومتى لم يرد بضعف البصر بعض ما ذكرناه، فقد أحال القائل به على وجهٍ لا يعقل.

وقد علمنا أن جميع ما قدَّمنا ذكره لا يؤثّر في رؤية المرئيّ إلّا إذا كان على صفة مخصوصة لو لم يكن عليها لم تمتنع رؤيته. ألا ترى أنه إنما تمتنع رؤية البعيد للحاجة في رؤيته إلى قدر من الشعاع يزيد على قدر ما يُرى به

القريب، وألّا يتفرّق ولم يحصل بحيث تكمل به الآلة! ولذلك تختلف حال الرّائين للبعيد فيراه بعضهم أسرع من رؤية غيره، ويلحق بعضهم في رؤيته من اعتمال الآلة وتحمّل المشقّة فيه ما لا يلحق سائرهم. ولذلك لا يرى الضعيف البصر البعيد، وإذا قَرُب منه رآه ولا يرى اللطيف والرّقيق، فإذا كثف رآه، ولذلك يجري بقوّته شعاعه مجرى تغيّر حال المرئيّ في هذا الباب.

[من أثبت ضعف الشعاع من رؤية القديم تعالى، فهو بمنزلة من أثبت مانعًا مجهولًا]

فكلّ من أثبت ضعف الشعاع أو ضعف البصر مانعًا من رؤية القديم تعالى لا على هذا الوجه المعقول، فهو بمنزلة من أثبت مانعًا مجهولًا؛ لأن إثبات المانع مانعًا على خلاف الوجه المعقول بمنزلة إثبات مانع مجهول. فإذا ثبت ذلك، فلو كان ضعف البصر أو قلّة الشعاع يؤثّر في رؤيتنا له تعالى، لوجب أن يكون في حكم البعيد واللّطيف والرقيق حتى يصح كون ذلك مؤثّرًا فيه، ولصح أن يزول هذا المنفع بقوّة البصر وكثرة الشعاع على ما نقوله في الأجسام اللطيفة، فنراه. والقول بهذا الوجه يوجب إثباته تعالى جسمًا أو عرضًا؛ وذلك مما قدَّمنا الدّلالة على فساده، ولذه الطريقة جوّزنا اختلاف حال الرّائين منّا في رؤية اللّطيف، فيجوز أن يرى الملك غيره من الملائكة ويراهم المُعاين والأنبياء، وإن لم يصح أن نراهم الآن. وكذلك يختلف حال الرّائين منّا في رؤية البعيد، ولا يصح أن يختلف حالهم في رؤية الجسم الكثيف والقريب لما لم يكن لضعف الشعاع وضعف البصر تأثيرٌ فيه. فقد صحّ بهذه الجملة أنّ ضعف الشعاع والبصر لا يصحّ كونه مانعًا من رؤيته تعالى.

[شُبهة على أن يكون ضعف الشعاع مؤثّرًا في رؤية شيء دون شيء]

فإن قيل: وكيف يصح أن يكون ضعف الشعاع مؤثّرًا في رؤية شيء دون شيء؟ وهلّا قلتم: إنه يستحيل كونه مؤثّرًا، أو إن أثّر في رؤية شيء أن يؤثّر في رؤية غيره، كما أنّ فساد الحاسّة إذا أثّر في صحة رؤية بعض المرئيّات أثّر في صحة رؤية سائرها، وهذا يُوجب القول بأنّ ما لا يراه الضعيف البصر أو القليل الشعاع إنما لا يراه لأمرٍ أخرى سوى ما ذكرتموه، وهذا يوجب صحة القول بأنّ

الرائي يرى لمعنًى، ومع عدمه لا يراه، وأنّ الحال إنما يختلف على الرّائي لهذه العلّة. قيل له: إنّ حاسّة البصر آلة في إدراك المرئيّات، والآلة لا يمتنع أن تكون آلة في شيءٍ إذا كانت على صفة ولا تكون آلة في غيره إلّا إذا كانت على صفةٍ أخرى؛ لأن اختلاف صفات ما هي آلة فيه كاختلاف ما هي آلة فيه. فإذا لم يمتنع اختلاف الآلات بحسب اختلاف المدركات، فكذلك لا يمتنع أن يختلف حال حاسّة الرؤية بحسب اختلاف ما يُرَى بها، فيكون ما تختصّ به من رؤية القريب غير الصفة التي يجب أن تختصّ به في رؤية البعيد، كما أن الآلة التي يكتب بها بعض الكتابات يجب أن تُخالف ما كتب بها غيرها من الكتابات، والآلة التي يحرّك بها البعيد تُخالف ما يحرّك به القريب. فإذا صحّ ذلك، فيجب أن نُراعي اختلاف حالها، كما يجب مراعاة اختلاف حال ما هي آلة فيه، فلذلك صحّ أن تكون آلة مع قلّة الشعاع في رؤية القريب، ومع كثرة الشعاع في رؤية البعيد، كما يصحّ كون الحبل القويّ آلة في جرّ الثقيل، والحبل الضعيف آلة في جرّ ما دونه.

ومتى قال القائل بأن البصر إذا اختصّ بقدرٍ من الشعاع كان آلة في رؤية القديم، لم يصح؛ لأنّا قد بينّا أنها إنما تكون آلة مع قوّة الشعاع في الشيء الذي يصحّ كونها آلة في رؤيته مع ضعف الشعاع إذا تغيّر حاله من قرب إلى بعد ورقة إلى كثافة، وهذا كما نقول في القدر: إنّ القدر المخصوص منها يصح أن ينقل به الجسم الصغير، فإذا عَظُم أو زاد ثقله لم يصح حمله بذلك القدر، ومتى زاد قدره صحّ حمله به، فزيادة القدر إنما تؤثّر في حمل ما يمكن حمله مع نقصان القدر لو تغّر حاله من ثقل إلى خفّة؛ فكما أن إثبات منع الثقيل لا يصحّ إلا على هذا الوجه، فكذلك لا يصحّ أن تثبت قلّة الشعاع مانعًا من رؤية المرئيّ إلّا على هذا الحدّ. ولولا صحّة ما ذكرناه لوجب أن يجوز في سائر الأعراض أن تكون مرئيّة وأنّا لا نراها لضعف الشعاع أو البصر، ولجاز أن يقال: إنّ سائر ما يُدْرَك بالحواسّ يُدرك بحاسّة البصر على الوجه الذي ندرك بها المرئيّات، وإنما لا ندرك بها الآن لضعف البصر وضعف الشعاع، ولصح أن يقال: إن المرئيّ يصح أن يرى على كل صفة هو عليها، وإنما لا نراه الآن عليها أجمع لضعف الشعاع والبصر، ولصحّ أن يقال: إن السَّتر والحجاب إنما

يمنع الآن عن رؤية بعض المرئيّات لضعف الشعاع والبصر، ولو قَوِيا لرأينا المحجوب على حدِّ رؤيتنا لما لا حجاب بيننا وبينه. وكل ما ألزمنا من قال بإثبات الرؤية، وقال بجواز حضور الأجسام العظيمة عندنا وإنْ لم نره، من الجهالات، يلزم على هذا القول، فلا وجه لإعادته، ويلزم جواز رؤية المعدوم، ويلزم إبطال تضادّ الضدَّيْن، وإثبات الأُمور المستحقّة على الأفعال غير مستحقّة عليها، أو إبطال معلول من العِلل والقول بكلّ ما يؤدّي إلى التباس الموجبات بالعادات. فإذا بَطُل ذلك وجب القضاء بأنّ ضعف البصر والشعاع لا يؤثّر إلّا في رؤية ما قدَّمنا ذكره فقط، وذلك يمنع من التعلّق به في أنه تعالى إنما لم نره لأجله.

[١٥ ـ] فصل في أنه لا يصحّ أن يكون المانع من رؤيته تعالى أن الشعاع لا يصحّ أن يتّصل به أو بمكانه

إن سأل سائل فقال: هلّا جوَّزتم أن يكون الرائي منّا إنما لم ير القديم سبحانه، لا لأنه في ذاته لا يرى، لكن لأنه يرى بآلة، ومِنْ تمامها أن ينفصل منها الشعاع ويتّصل بالمرئي أو بمكانه، والقديم عزّ وجلّ يستحيل أن يتّصل به الشعاع أو يتّصل بمكانه، تعالى عن ذلك لاستحالة كونه جسمًا أو عرضًا، فيجب أن يكون لهذه العلّة لم نره؛ وذلك لا ينفي كونه مرئيًّا لنفسه، أو بحاسّة سادسة يُرى بها من غير شعاع؟ قيل له: إنا قد بيّنا فيما تقدّم أن الذي له نرى المرئيّات بحاسّة البصر ليس هو ما ذكرته من اتّصال الشعاع به أو بمكانه، وإنما نرى بها إذا حصل الشعاع الذي هو من تمام الآلة على وجهٍ يخرج من أن يكون بينه وبين المرئيّ ساتر أو مكان يصلح أن يكون فيه ساتر، فمتى خرج الشعاع من أن يكون هذه حاله مع المرئيّ وجب أن يُرى، ومتى كان حاله معه ما ذكرناه لم يصح أن يُرَى.

وقد عَلِمنا أنه تعالى لو كان مرئيًّا على ما يذهبون إليه لم يصحّ أن يقال: إنّ قاعدة الشعاع بينه وبينه ساتر أو مكان يصلح أن يكون فيه ساتر، وإذا لم يصح ذلك فيه، فلو كان مرئيًّا لوجب أن نراه الآن، فإذا لم نره وجب القطع على أنه غير مرئيّ.

وقد دلَلْنا من قبلُ على أنّ مِنْ كمال آلة البصر أن يكون حكم الشعاع ما قلناه، وأنه لا يُراعى اتّصاله بالمرئيّ ولا بمكانه، وإنْ كان متى كان المرئيّ مما يصحّ فيه الاتصال لم يحصل للشعاع معه الحكم الذي ذكرناه إلّا بالاتّصال، ومتى كان حالّاً في المحلّ لم يحصل له معه الحكم الذي ذكرناه إلّا باتّصاله بمكانه، لا أن ذلك شرط، كما أن القادر منّا يفعل لكونه قادرًا. وإنْ كان لا يقدر إلا بقدرة محتاج إليها، لا لأن الفعل يقع بها، لكن لأن كونه قادرًا لا يصح إلّا معها. فكذلك حصول الشعاع بالصفة التي ذكرناها لا يصح إذا كان المرئيّ جسمًا أو عرضًا إلّا إذا حصل بتلك الصفة؛ لا لأنه الشرط في الرؤية.

وقد بيّنَّا أنّ حكم سائر الحواسّ لا يختلف في أن شرط ما يُدْرَك بها يجري على طريقةٍ واحدة. وبينّا أن ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله من أن السواد لو وجد لا في محلّ لصحّ أن نراه على هذه الطريقة، بأن يقال: إنه لا يحصل إلّا بحيث لو حصل حالّاً في محلّ لكان في جهة دون أخرى، فيصح أن يحصل للشعاع معه، وقد وجد لا في محل الحكم، الذي يحصل له معه إذا كان في المحل. وبيّنَّا أن هذا الوجه إنما يصح فيه لحدوثه من جهة مُحدثه، فلا فرق بين أن يُحدثه في محلّ أو لا في محل في أن إحداثه لا يختلف. وبيّنّا أنه ممّا لا يصح أن يحدثه في محاذيات كالجواهر، فيتغيّر حاله في كيفية حدوثه بفعل مُحدثه، فيجب أن يحدث في المحلّ ولا في المحل على أمرٍ واحد، وهو بحيث لو حصل المحل الذي يختصّ به كان في حيّزه. وبينّا أن كونه في الأحاييز يستحيل، وإنما يصير محلّه مستقلاً في المحاذيات، فيُرى كأنه منتقل بانتقال محلّه، وإلا فحاله لا يتغيّر.

فإذا صح ذلك، لم يمكن أن يقال: إنما لم نر القديم تعالى لأنه لا يصح أن يحصل للشعاع الذي هو من تمام الآلة معه الحكم الذي عنده يُدْرَك. وإذا بَطل ذلك ثبت ما قلناه من أنا إنما لم نره لأنه في ذاته لا يُرى، وأنه يجب أن يستحيل أن يرى نفسه كما يستحيل أن نراه.

[١٦ ـ] فصل في أنه لا يجوز عليه تعالى الموانع المعقول، ولا يصحّ ادّعاء مانع مجهول لأجله لا نراه، وما يتّصل بذلك من حصر الموانع

[انقسام ما لا نراه إلى قسمين]

اعلم أن ما لا نراه ينقسم: فمنه ما لا نراه لمانع لولاه لصحّ أن نراه، ومنه ما لا نراه لأنه في ذاته لا يُرى، كما أن ما يتعذّر علينا فعله ينقسم: فمنه ما يتعذّر فعله لمانع لولاه لصحّ أن نفعله، ومنه ما يتعذّر علينا إيجاده لأنه ليس بمقدور لنا. فكما لا بدّ من فصل معقول بين ما يتعذّر فعله لمانع، وبين ما يتعذّر لكونه غير مقدور لنا، فكذلك لا بدّ من فرق معقول بين ما يتعذّر علينا رؤيته لمانع وبين ما يتعذّر لأنه في ذاته لا يُرى.

وقد بيّنَّا من قبلُ فساد القول بأنّ جميع الأشياء يصح أن يرى، فليس لأحدٍ أن يقول: لا وجه لطلب الفرق بين ما ذكرتموه من الأمرين؛ لأن جميع ما لا نراه يصح أن نراه، كما لا يصح القول بأنه لا وجه لطلب الفرق بين الأمرين فيما يتعذّر علينا فعله لبطلان القول بأنّ جميع الأشياء يصح أن نقدر عليه. فإذا ثبت ذلك، فقد عَلِمنا أنّ ادّعاء مانع مجهول لا يصح؛ لأن القول بإثبات مانع مجهول يجري في الفساد مجرى القول بإثبات مانع مجهول لا يصح لأجله منّا فعل الأجسام والأعراض التي يختصّ القديم تعالى بالقدرة عليها، ويؤدّي إلى جواز دخول قلب الأجناس تحت المقدور، وإن لم يصح منا فعل ذلك لمانعٍ مجهول، ويؤدّي إلى إبطال القول بتضادّ الضدَّيْن، وباستحقاق المدح والذمّ والشكر على الأفعال، وأن يقال: إنّ ما لا يتضادّ في حكم المتضادّ وإن افترق الحال فيهما الآن، ويجوز أن لا تتضادّ هذه المتضادّات لأمرٍ مجهول، والقول بذلك يؤدّي إلى كلّ جهالة.

[ما يمتنع من الرؤية لا بدّ من كونه معقولًا]

فإذا بَطُل ذلك وجب القضاء بأن ما يمنع من الرؤية لا بدّ من كونه معقولًا حتى يصح القول بأنا لا نرى المرئيّات لأجلها، كما أن الموانع عن الفعل لا بدّ من أن تكون معقولة. وقد عَلِمنا أنّ الموانع المعقولة عن رؤية المرئيّات هي القرب المفرط والبُعد المفرط والحجاب واللّطافة والرقّة، وأن يكون المرئيّ في

غير جهة محاذاة الرائي، أو يكون حالًّا فيما هذا سبيله، فما كان صفته ما ذكرناه امتنع رؤيته، وما خلا من ذلك وهو مرئيّ في نفسه فيجب أن نراه، هذا إذا كان الرّائي يرى المرئي بالحاسّة فقط. فأمّا إذا رأى بالمرآة، فإن كونه في غير جهة محاذاته لا يكون مانعًا؛ لأنه يصح أن يرى وجهه في المرآة، ولون وجهه، وما خلفه، وما عن يمينه ويساره؛ لأن المرآة قد صارت في الحكم كأنه عينه، فما قابَلها فيجب أن يكون بمنزلة ما قابل عينه في أنه يراه، فلذلك اختلف حال ما يراه بالمرآة لما يراه بحاسّة من غير واسطة، وهذا لا يمتنع في المرئيّات كما لا يمتنع في الفعل. ألا ترى أنّ القادر منّا يفعل الفعل على وجهين: أحدهما يبتدئه بالقدرة في محلّها، والآخر يفعله بواسطة من الأسباب، وما يفعله بالسّبب لا يصح أن يُوقعه على الوجه الذي يصحّ أن يبتدىء عليه! يبيّن ذلك أنّ الواحد منّا لو أراد أن يبتدىء بالإصابة وتحريك الأجسام البائنة منه لتعذّر عليه، وإن صح أن يفعله على جهة التَّوليد. ولو أراد أن يفعل الفعل على الوجه الذي يفعله بالاعتماد عند المصاكّة من التراجع لتعذّر عليه، فكما يصح أن يتعذّر إيجاد الفعل على جهة الابتداء على الوجه الذي يصح إيجاده بواسطة، فكذلك لا يمتنع أن تصبح رؤية الشيء بواسطة على الوجه الذي تمتنع رؤيته بالحاسة على جهة الابتداء.

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا لم يكن كون المرئيّ في غير جهة محاذاتكم مانعًا من رؤيته بالمرآة، فيجب أن لا يكون مانعًا من رؤيته نفس الحاسّة؛ لأنّا قد بيّنّا جواز اختلاف الأمرين. وقد دخل فيما ذكرناه من الموانع جملة ما لا نراه لأجل الموانع، لأنه إن سأل عن الوجه فإنما لا يراه لأنه ليس في جهة مُحاذاتنا؛ لأن ما يُحاذي الوجه لا يجوز أن يكون في الحيّز الذي فيه الوجه. وكذلك القول في لون الوجه، وفي الرأس ولون شعره، وكذلك القول فيما خلفه، وما عن يمينه ويساره، فقد دخل ذلك أجمع في قولنا: إنّا لا نراه إذا كان في خلاف جهة مُحاذاتنا.

وقد أبطلنا قول مَنْ يقول: لو كان ذلك منعًا لوجب كونه منعًا على كل حال وإن رأى بالمرآة. وقد دخل تعذّر رؤيتنا للملائكة وسائر الأجسام الرقيقة تحت الرقّة، ودخل الجزء الواحد والأجزاء اليسيرة إذا انفردت عن غيرها تحت

اللّطافة، ودخل البعيد تحت قولنا البعد، وكذلك ما يقرب من العين قربًا مفرطًا حتى يصير مماسًّا للناظر، أو في حكم المماسّ له، لا نراه للقرب المفرط الحاصل فيه، وكذلك القول في المحجوب.

وما ذكرناه من قبل في الوجه الذي له تصير حاسّة البصر آلة يكشف عمّا ذكرناه من الموانع؛ لأنّا قد بينّا أنّ من تمام آلته انفصال الشعاع منه على وجه مخصوص، فما غير حال الشعاع عن ذلك الوجه أثّر في الرؤية، وما لم يغيّر حاله لم يؤثّر فيه. ومتى كان المرئيّ محجبًا انقطع قاعدة الشعاع دون، فلذلك لا نراه، ومتى كان بعيدًا فلبعده ما يتفرّق الشعاع، فلا يصير متّصلًا به على الوجه الذي هو من تمام آلته، لأنه يحتاج أن يعتمل في التحديق نحوه فصل اعتمال، فيرقّ ما ينفصل من ناظره من الشعاع، فلعلّة المنفصل من الشعاع يتفرّق فيصير لتفرّقه خارجًا من أن يكون من تمام الآلة. وأمّا ما ليس في جهة مُحاذاته، فإنما لا نراه لأن هذه الآلة لا تكون آلة دون أن ينفصل الشعاع منها على حدٍّ مخصوص، فما زال عن ذلك السَّمْت لا يصح كونه آلة فيه. واللّطيف من حقِّ الشعاع أن لا يتّصل به على وجه ينفصل منه كانفصاله من الكثيف إلا إذا قوي الشعاع، فلذلك متى قَوِي رأى اللطيف ومتى ضَعُف لم يره. وحكم العرض الحالّ في المحلّ في الوجه الذي يُرى عليه حكم المحلّ، فما يمنع من رؤية المحل ويؤثّر فيه يمنع من رؤية الحالّ، فصار تابعًا له في الوجوه التي معها تصح رؤيته أو تمتنع، فلذلك لم نذكر فيه أمرًا يختصّ به دون محلّه، فقد ثبت أن جملة ما ذكرناه من الموانع إنما يمنع من رؤية المرئيّ للوجه الذي بينّاه، وهو أن الآلة تصير على الصفة التي لا يصح كونه آلة في رؤيتها وحالها تلك، فمتى تغيّر حالها لم يمتنع كونها آلة فيه.

[شُبهة على أن المانع من الرؤية هو البُعْد]

فإن قيل: أليس لو كان بُعْد المرئيّ على وجه الأرض كبُعْد النجوم لم يصح أن نراه، وإن كنا نرى النجوم مع زيادتها عليه في البُعْد، وذلك يبطل قولكم: إنّ المانع من الرؤية هو البُعْد، وقد عَلِمتم أنّ في الأجسام ما يكون حاجبًا وساترًا، ولا يمنع من الرؤية كالزجاج وما جرى مجراه، وذلك يُبطل

قولكم: إن الحجاب منع، وقد عُلِم أن المُعاين يرى الملك وكذلك الأنبياء، ويرى بعضهم بعضًا مع حصول الرقّة، وذلك يُبْطل قولكم: إنّ الرقّة منع، وقد يرى الواحد في المرآة ما هو في خلاف جهة مُحاذاته، وذلك يُبطل قولكم: إن كونه كذلك منع، ويرى فيها عينه وما جاورها وقَرُب منها، وذلك يُبطل قولكم: إن القُرْب منع. وإذا بطل بما ذكرناه ما اعتمدتم عليه من الموانع، فيجب أن يكون ما لأجله تمتنع رؤية ما لا نراه هو لأنه تعالى لم يخلق في عيننا الرؤية له، أو خلق في عيننا ضدّ الرؤية له، أو خلق فيها آفة تمنع من رؤيته، أو لأنه أراد أن لا نراه، أو لأنه أجرى العادة في رؤيتنا بما نراه على هذه الطريقة؟ قيل له: إن الجسم البعيد على وجه الأرض مضاف إلى بعده بخار الأرض، وما يتّصل به من الغبرة وغيرها، فيصير الكثير منه في بعض الأحوال في حكم الحاجز، ولا يمتنع أن يكون لكثيره في الحكم ما ليس لقليله؛ لأنا قد عَلِمنا أنّ الرقيق من النار لا يمنع من رؤية ما وراءه، فإذا هو كشف وغلظ منع من ذلك، فلذلك يمنع بُعْد الشيء على وجه الأرض من رؤيته، وإنْ كان بُعده دون بُعْد الكواكب، ولذلك يرى الرائي منّا الشمس عند طلوعها أعظم منها إذا ارتفعت لما يتّصل بها من بخار الأرض. ولو حصل البعيد على وجه الأرض بمنزلة القمر في أنه لا شيء يحول بيننا وبينه مما يجري مجرى الحاجز لرأيناه، ولو حصل بيننا وبين القمر من البخار مثل ما يحصل بيننا وبين ما على وجه الأرض لامتنع رؤيته، وربما منع من رؤية ما على وجه الأرض ما يحصل فيها من ارتفاع وانخفاض، فيصير ذلك أيضًا كالمانع، فقد بان أنّ ما سأل عنه في البُعْد لا يؤثّر في كون البُعْد مانعًا من الرؤية.

وليس لأحدٍ أن يقول: فيجب على ما ذكرتموه أن لا يكون البُعْد إذا انفرد عمّا يحول بينه وبين ذلك من البخار والغبرة مانعًا؛ وذلك لأنه متى بلغ البُعْد حدًّا مخصوصًا فلا بدّ من أن يمنع لأمرٍ يرجع إلى الشعاع الذي هو من كمال الآلة، لأنه لا بدّ من أن يؤثّر بُعْده فيه. يبيّن ذلك أن يسير البُعد يؤثّر حتى يرى الكبير صغيرًا من حيث يرقّ الشعاع المنفصل من الناظر، فإذا كَبُر البُعْد فلا بدّ من أن يرتدّ تأثيره، ثم كذلك أبدًا حتى يخرج من أن نراه لبعده فقط.

[استدلال القاضي على أن البُعد مانعًا في الرؤية وليس مانعًا في انفراده على إدراك الصوت، واستدلال آخر لأبي هاشم الجبائيّ]

وليس المرئيّ في هذا الباب من المسموع بسبيل؛ وذلك لأن الصوت يُدْرَك في محلِّه، فمتى كانت الآلة صحيحة، وليس هناك مانع يجري مجرى سدّ خرق الأُذن، فإنه يسمع وإن بَعُد بُعْدًا مفرطًا لحصول الوجه الذي لأجله يسمع القريب من الصوت؛ لأن القريب منه إنما يسمع لهذه العلّة. فإذا حلّ البعيد محلّ القريب وجب أن يسمع، والمرئيّ لا نراه إلّا بانفصال الشعاع على وجهٍ مخصوص. فإذا صحّ ذلك، فما أثّر في الشعاع على الوجه الذي يكون من تمام الآلة يمنع من الرؤية، وللبُعْد في ذلك تأثير قويّ على ما ذكرناه، فلذلك جعلنا البُعْد منعًا في الرؤية ولم نجعله بانفراده منعًا في إدراك الصوت، وإن كان شيخنا أبو عبد الله رحمه الله قد ذكر آخرًا أنه يبعد أن يقال: إن الصوت يسمع مع البُعْد المفرط، ولم يعتمد فيه على علّة سوى الاستبعاد. وقد قال هو رحمه الله في الحجرين: إذا كان أحدهما أخفّ من صاحبه أن حالهما في النزول إنما يختلف للهواء العارض، وقال: لو لم يحصل هناك هواء لوجب أن يكون نزولهما على سواء، ولم يستبعد القول بأنّ أقلّ قليل الأجسام الثقيلة يكون في السرعة كحجر النروة لما دلّ الدّليل عنده على ذلك، فكذلك القول فيما ذكرناه.

[شُبهة على البُعد والرّقة في الرؤية]

وليس لأحدٍ أن قول: لو كان البُعْد مانعًا لمنع القويّ الشعاع من الرؤية كمنعه الضعيف الشعاع، وكذلك القول في الرقة؛ وذلك لأن المانع لا يمتنع أن يتعلّق كونه منعًا عن الرؤية بغيره، فمتى حصل ذلك الغير على وجهٍ مخصوص كان منعًا، والإخراج من أن يكون منعًا، وذلك لا يمكن دفعه. يبيّن ذلك أن ثقل الثقيل يكون منعًا بشرط كون القادر قليل القدر، فمتى زاد قدره خرج من أن يكون منعًا، ولم يجب من حيث كان منعًا لمن قلّ قدره عن حمله أن يكون منعًا له، وإن كَثُر قدره. فكذلك البُعْد والرقّة يمنعان من الرؤية من قلّ شعاع عينه دون مَنْ كَثر شعاعه من حيث صار الشعاع في كونه من تمام الآلة، وصحة وقوع الرؤية به، بمنزلة القدرة التي بها يقع الفعل.

وبعد، فإنّ وصف البعد والرقّة بأنه مانع من الرؤية كلام فيه عناد، فمتى ثبت لنا أن مع حصولهما يتعذّر على الرّائي منا رؤيتهما إذا ضَعُف شعاع عينه، فإذا قَوِي ذلك لم يتعذّر رؤيتهما، فقد صحّ ما أردنا بيانه؛ فمن نازع في ذلك دلَلْنا عليه بما ذكرناه من الاعتبار، ومتى سَلِم ذلك، وخالف في تسميته مَنَعًا، فقد زال الاعتراض في المعنى الذي يريد كشفه.

وأما الزجاج وما شاكله مما لا يَحُول بين الرائي ورؤية ما وراءه، فذلك لا يؤثّر في كون الحجاب منعًا إذا لم يكن بهذه الصفة، ولذلك لا يرى الواحد منّا الشيء من وراء الجدار كما لا يرى ما خلفه، وكما لا يرى البعيد فإذا لم يَرَ ما هذا حاله على طريقةٍ واحدة وجب القضاء بكونه منعًا، كما أنه إذا لم ير بأذنه على طريقة واحدة وجب القضاء بأنه لا يصحّ أن يرى بها، وكما إذا تعذّر عليه الفعل فيما بَعُد منه من غير أن يماسّه أو يماسّ ما ماسَّه وجب القضاء بكون ذلك مُوجبًا لتعذّر الفعل، وإنما يرى ما وراء الزجاج؛ لأن الشعاع ينفذ فيه ويتردّد؛ لأن خلله على جهة الانفراج، وباطنه كظاهره في الصقالة، فيتردّد فيه الشعاع حتى ينفذ إلى ما وراءه، وفيه مع ذلك ما يناسب الشعاع من الضياء، فلذلك لا يمنع من رؤية ما وراءه، ويفارق سائر ما يستر ويحجب من الأجسام الكثيفة، فزال القدح بذلك فيما ذكرناه من كون الحجاب والسَّتْر مانعًا من الرؤية.

[شُبهة على أن الرّقة في الرؤية مانعًا للأنبياء من رؤية الملائكة]

وأمّا ما ذكره من أن الرقّة لو كانت منعًا من الرؤية لم يصح أن يرى المعاين الملك، ولا صحّ من الأنبياء رؤية الملائكة، ولا صح أن يرى بعضهم بعضًا، فقد بيّنًا من قبلُ أن الرقّة إنما تكون منعًا من الرؤية إذا كان الرّائي ضعيف الشعاع، فأمّا إذا كثر شعاعه وقَوِيَ جرى ذلك في أنه يصح أن يُرى معه مجرى كثافته، والمعاين عندنا إنما يرى الملك لأن الله تعالى يُقوّي شعاع بصره. وكذلك القول في الأنبياء وفي رؤية بعضهم لبعض، ولو أنّ الله سبحانه قوّى شعاع أبصارنا أيضًا لرأيناهم. وإنما لم يصح أن يكون لقلّة الشعاع تأثير في رؤية الكثيف؛ لأن هذا القدر من الشعاع يكفي في رؤيته وإن لم يكفِ في رؤية

الرقيق؛ وقد بيّنًا أنه لا يمتنع في البصر أن يختلف حاله في كونه آلة بحسب اختلاف حال المرئيّات، فلا وجه لإعادته.

وقد بيّنًا من قبلُ أنّ ما هو في خلاف جهة مُحاذاتنا يمتنع عليه رؤيته بالآلة نفسها، وإن لم يمتنع علينا ذلك بالمرآة على وجهٍ مخصوص، وذلك لا يُخرجه من أن يكون منعًا مع عدم المرآة. فإذا صح ذلك بَطُل القول بأنّ الذي لأجله يمتنع علينا رؤية ما لا نراه من بعيد ورقيق ومحجوب وكائن في غير جهة مُحاذاتنا أو حالّ فيما هذه سبيله، أنه لم يخلق جلّ وعزّ في عيننا الرؤية له، لأنّا قد بينّا أنّ الذي لأجله لم نر ذلك ما ذكرناه من الموانع.

على أنّا قد بينّا أن الرائي منا لا يرى برؤية في عينه، ودلَلْنا على بطلان هذا القول، وبينّا أنه إنما يرى بصحة حاسَّته إذا ارتفعت الموانع، ودلَلْنا على أن القول بذلك يؤدّي إلى كل جهالة بأن نجوز في كل ما لا نراه أنا إنما لا نراه لفقد الرؤية، ولو خلقت في عيوننا لرأيناه، وذلك يوجب التباس ما يصح أن نراه بما يستحيل ذلك فيه، وما يصح منّا فعله بما يتعذّر علينا في كلّ وجه، فلا وجه لإعادته.

[أبو علي الجبائي والرؤية والبقاء]

ولا يصح القول بأنا إنما لا نرى البعيد والرقيق والمحجوب لوجود ضدّ الرؤية في عيننا؛ لأن الرؤية إذا لم تكن معنًى فبأن لا يكون لها ضدّ أوْلى. ولو ثبت أنها معنًى لم يكن لنا طريق إلى العلم بأن لها ضدًّا، لأنها مما كان لا يصح عليها البقاء؛ لأن تجويز بقائها يؤدّي إلى أحد أمرين فاسدين: إما أن تتعلّق بالمتقضّي أو تبقى لا متعلّق لها، ولذلك امتنع شيخنا أبو علي رحمه الله من جواز البقاء عليها، فإذا لم يصح أن تبقى، فيجب أن تبقى من غير ضدّ، فمن أين أنّ لها هذا، لا سيما وقد عُلِم أن لا حال يعقل يجري مجرى المضادّ لكوننا رائين، ولو كان لها ضدّ لوجب أن نجد الحال المُوجِبة عنه كوجداننا الحال المُوجبة عن الرؤية. على أنه لو كان لها ضدّ لأدّى القول به إلى ما ذكرناه من الجهالات بأن يقال في كل ما لا نراه على كل وجه إنما لا نراه لوجود ضدّ الرؤية، ولأدّى إلى تجويز رؤية المرئيّات بكلّ حاسَّة، بل بكل محل

فيه حياة، ويقال: إنا لا نراه بذلك لوجود ضدّ الرؤية، وفي هذا من الفساد ما قدَّمناه من قبل.

[الردّ على مَنْ قال:
إنّا لا نرى ما لا نراه لوجود آفة في عيننا تمنع من رؤيته]

وأمّا قول مَنْ قال: إنا لا نرى ما لا نراه لوجود آفة في عيننا تمنع من رؤيته، فساقط؛ لأن ادّعاء آفة مجهولة لا يصحّ في ذلك، كما لا يصح ادّعاء مانع مجهول. وهذا القول يؤدّي إلى الجهالات بأن يقال: إنما لم نرَ سائر ما لا نراه على كل وجه لآفة مجهولة، وإنما لا نرى البعيد والمحجوب والرقيق لذلك، وإنما لا نرى بأيدينا وبسائر محالّ حياتنا، وبسائر الحواس لهذه الآفة، وإنما لم نر المعدوم لهذه الآفة، بل يؤدّي إلى تجويز القول بآفة مجهولة لأجلها لا يصح أن نقدر على الجسم أو نفعل الجسم، ولأجلها لا يصح اجتماع الجسم في مكانين، واجتماع السواد والبياض وما شاكله، فيجب القضاء بفساده.

[الردّ على مَن قال:
إنا لا نرى ما لا نراه لأنه شاء أن لا نراه]

وأمّا قول من قال: إنّا لا نرى ما لا نراه لأنه شاء أن لا نراه، وأراد ذلك، فجهل لما يلزم عليه من الجهالات التي قدَّمنا ذكرها. وكيف يكون لمشيئته وإرادته تأثير في هذا الباب مع قيام الدّلالة التي قدَّمناها على أن ما يصح أن نراه يجب أن نراه، وكيف يصح أن يريد أن لا نرى والإرادة إنما تتعلّق بالشيء على سبيل الحدوث، والرؤية ليست بمعنًى حادث، فكيف تتعلّق الإرادة بنفيها أو بنفي حال الرائي؟

وأما الكلام في أنه لا يصح أن تكون رؤيتنا لما نراه وامتناع ما يمتنع رؤيته بالعادة، فظاهر؛ لأن ما يجري على طريقة واحدة، لو صح كونه بالعادة، لأدى أن يلتبس علينا الموجب بما طريقه العادة، وإلى تجويز جسم عظيم بحضرتنا وإن لم نره وإنا كنا الآن نراه بالعادة، ولو أجرى الله العادة بخلافه لم يمتنع، فكان يجب أن يجوز إجراء العادة في بعض الأوقات والأماكن على خلاف هذا

الوجه، وذلك يؤدّي إلى أن يجوز أن يكون في بعض البلاد أو في بعض الأوقات يرى الرائي ما بَعُد، ويمتنع عليه رؤية ما قَرُب، ويرى المحجوب والرقيق دون الكثيف، وما ليس بينه وبينه حجاب، ويرى بسائر حواسّه دون حاسة العين، ويرى بيده، ويلزم عليه سائر ما ذكرناه أيضًا من الجهالات، فوجب الحكم بفساده.

وبعد، فإنّ العادة إنما تستغل في إحداث الأشياء أو إعدامها، وقد بيّنّا أن الرائي لا يرى برؤية، ولا يخرج عن كونه رائيًا بضدِّ الرؤية، فالقول بأن ما لا نراه وما نراه يتعلق بالعادة لا يصح على ما بيّنّاه من قبل.

[شُبُهات على المعتزلة في الموانع من رؤية الله تعالى]

فإن قيل: هلّا قلتم إنّ ما ذكرتموه من الموانع، وإن كانت لا تصح على الله تعالى، لا يرى الآن، وإن كان مرئيًا في ذاته؟ أو ليس المعلوم من حال الحيّ منّا أنه لا يُدْرَك بالعضو الخدر من غير علّة مانعة؟ والمعلوم من حال الملائكة أنها لا تُدْرِك النار عند تعذيبها لأهل النار من غير علّة، والمعلوم من حال الخفاش أنه لا يرى بالنهار عن غير علّة، والنعامة تبلع الجمرة فلا تألم بإدراكها من غير علّة، والمعلوم من حالنا أنّا لا نرى الحفظة من غير علّة، والمعلوم من حال امرأة أبي لهب لما طلبت النبيّ صلّى الله عليه وآله لتُؤذيه، وصارت إلى الموضع الذي كان فيه صلّى الله عليه وآله وأبو بكر رحمه الله جالس أنها لم تره عليه السلام ورأت أبا بكر من غير علّة، فإذا صح ذلك في جملة ما ذكرناه، فكذلك يجب أن يصح في القديم سبحانه.

[ردّ القاضي على الشُّبُهات]

قيل له: إن جميع ما ذكرته لم نره ولم نُدركه لعلل معقولة.

[الردّ على شُبهة العضو الخدر]

فأمّا العضو الخدر، فلسنا نقول: إنه لا يُدْرَك به، وكيف لا يُدْرَك به ويجد أحدنا الآلام الحادثة فيه عند زوال الخدر، ويجد الحرارة والبرودة به، وإنما يضعف الإدراك به لملامسة أجزاء لا حياة فيها لصفحة العضو،

فيتناقص إدراكه عن الإدراك بالعضو السليم، وهذا أمرٌ معقول لا يمكن دفعه.

[الرّد على شُبهة الملائكة التي لا تُدرك النار عند تعذيبها لأهلها]

وأمّا الملائكة التي تعذّب أهل النار، فلسنا نقول: إنهم لا يُدْرِكون حرارة النار مع مماسّتهم لمحلِّها، بل نقول: إنه تعالى يمنع من وصول النار إليهم، فلذلك لا يدركون منها ما يُدركه أهل النار، وإن كان لا يمتنع وصول اليسير منها إليهم، ويخلق الله لهم الشهوة لها، وذلك يصح عند أبي هاشم رحمه الله لأنه يجوز في الشيء الواحد أن يكون ثوابًا للمثاب من وجه، وعقابًا للمعاقب من وجهٍ آخر.

[الردّ على شُبهة الخفاش الذي لا يرى في النهار من غير علّة]

وأما الخفاش، فقد بيّنّا أنه إنما لا يرى بالنهار لكثرة ضوء النهار، فيصير شعاع عينه إذا انضاف إليه ذلك زئدًا على القدر المحتاج إليه، ولذلك لا يُدْرِك بالنهار كإدراكه بالليل، ولذلك لا ندرك إذا حدقنا في عين الشمس كما نرى على غير هذا الوجه.

[الردّ على شُبهة النعامة التي تبلع الجمرة فلا تألم بإدراكها من غير علّة]

وأمّا النّعامة، فإنما صحّ فيها أن تبلع الجمر لأن في فمها وحلقها من الرطوبة ما يُوجب إطفاء النار التي في الجمر، ولذلك لو ابتلعت الحديد الذي أحمى الحما الشديد لآلمها ذلك؛ لأن القدر الذي في حلقها وفمها من الرطوبة لا يؤثّر في إطفائه، فقد ثبت أنها تُدْرِك حرارة النار وإن لم تُؤثّر فيها على وجهٍ دون وجه.

[الرد على شُبهة عدم رؤيتنا الحَفَظة من غير علّة]

وأما الحَفَظَة، فقد بينّا أنّا لا نراهم لرقّة أجسامهم، وبينّا أن المعاين يراهم إذا قَوِي شعاع عينه، واستوفينا الكلام فيه.

[الردّ على شُبهة امرأة أبي لهب التي لم ترَ النبيّ ﷺ لتؤذيه، ورأت أبي بكر الصدِّيق]

وأما ما رُوِي عن امرأة أبي لهب من أنها حين أنزل الله تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَتُهُۥ حَمَّالَةَ ٱلۡحَطَبِ ۝٤﴾ [المَسَد: الآية ٤]، صارت إلى الموضع الذي كان فيه صلّى الله عليه وآله وأبو بكر جالس فرأته ولم تره عليه السلام، حتى سألت أبا بكر رحمه الله، وقالت: إني لو رأيته لرضضت بهذا الحجر فمه، فإنها لم تره لأن الله تعالى منع من رؤيتها إيّاه ببعض الموانع المعقولة من غبرة أو ما شاكلها مما يحول بين الرائي وبين رؤية المرئيّات.

فقد سقط كل ما سأل عنه، وثبت أنّا إنما لا نراه جلّ وعزّ الآن لأنه في ذاته لا يُرى. وكل ما ذكرناه من الموانع، فإنما يصح أن يُمنع الرائي منّا لاختصاصه بأنه يرى بحاسّة، فلذلك لم يصح أن يكون منعًا للرائي لنفسه، ولذلك قلنا: إن المعدوم، لمّا لم نره لأمرٍ يرجع إليه، وجب أن يكون حال الرّائين كلّهم فيه يتساوى.

[استدلال أبي هاشم الجبائي على أنه جلّ وعزّ لا يُرى]

دليلٌ آخر:

وقد استدلّ أبو هاشم رحمه الله على أنه جلّ وعزّ لا يُرى بأنه لو رُئِي لوجب أن يُرى على أخصّ أوصافه؛ لأن الرؤية تتعلق بالمرئيّ على أخصّ أوصافه، وقد دلَلْنا على ذلك من قبل، وبينّا أن سائر الإدراكات هذه حالها في أنها تتعلق بالشيء على أخصّ أوصافه، ولو رأيناه كذلك لوجب أن نراه قديمًا عالمًا قادرًا حيًّا؛ لأن هذه الصفات هي أخصّ أوصافه، ولو رأيناه كذلك بوجب أن نرى كل ما شاركه في هذه الصفات، وفي استحالة ذلك دلالة على أنه لا يصح أن يُرى، إذ القول بصحة رؤيته يؤدي إلى ما ذكرناه.

فإن قيل: إنّ كونه قديمًا يستحيل دخوله تحت الرؤية؛ لأن الرؤية تتناول الشيء على ما هو به في الحال، وكون القديم قديمًا يقتضي أنه لا أوّل لوجوده، وذلك مما يستحيل تناول الرؤية له. قيل له: إنك مهما زدت في الدلالة على أنه لا يصح أن يُرى من حيث كان قديمًا كان آكد في الدلالة على

قدَّمناها؛ لأنّا تبينَّاها على أنه إذا استحال أن يُرى من حيث كان قديمًا، فيجب أن يستحيل أن يُرى أصلًا، وذلك لا يتمّ إلّا بأن نبيّن استحالة رؤيته له من حيث كان قديمًا، فكلما زدت في الدّلالة عليه زاد تأكيدًا ووضوحًا، فكيف يصح الطعن به في الدّليل؟

فإن قيل: إنما نراه تعالى من حيث كان موجودًا لنفسه، وقادرًا أو عالمًا وحيًّا لنفسه؛ فالرؤية تتناول كيفية استحقاقه لهذه الصفات، ولا تتناول نفس الصفات، فكيف يجب من حيث قلنا: إنه يرى جلّ وعزّ هذه الصفات أن يرى الواحد منّا عليها؟ قيل له: إن الرؤية لا تتعلّق بالنفي، وإنما تتعلّق بما تختصّ به الذات من الأحوال، فكيف يصح أن يقال: إنّا أدركناه تعالى من حيث كان موجودًا لنفسه، ومن حيث استحقّ هذه الصفات على خلاف الوجه الذي استحققناها، والوجوه التي تستحق عليها الصفات، وما يجري مجرى النفي لا مدخل للإدراك فيه، فقد صحّ أنه لو رُئِي يُرى على هذه الصفات، وذلك يوجب أن يَرى الواحد منّا عليها أيضًا، وذلك واضح الفساد.

والذي يمكن أن يقال في هذه الدلالة أنه تعالى لو رُئِي لوجب أن يُرى على ما هو عليه في ذاته من الحال التي لاختصاصه بها وجب أن يستحقّ كونه قديمًا عالمًا قادرًا حيًّا لنفسه؛ لأن تلك الصفة هي أخصّ أوصافه، ولا تحصل له إلّا وهو موجود. ولا يجوز أن يَرى الرائي الشيء إلّا على الصفة التي تبيّن بها من غيره دون الصفة التي يشاركه فيها ما خالفه. يبيّن ذلك سائر المُدْرَكات؛ لأنّا لا نُدركها على اختلافها في أجناسها إلّا على ما تختصّ به من الصفات، وتَبِين به من غيره. وإذ قال القائل ذلك لم يمكن بيان فساده بأن يقال: فكان يجب أن يرى الواحد منّا على تلك الصفة لأنه يستحيل أن يختصّ بها، ويفارق حاله جلّ وعزّ في ذلك لو كان مرئيًّا حال الجوهر والسواد اللذين نُدركهما على ما يختصّان به في حال الوجود دون ما هما عليه في حال العدم؛ لأن ذلك وجب فيهما من حيث صحّ عدمهما، فلا يصح أن نراهما على الصفة التي تحصل عليه في العدم، ونراهما على ما يختصّان به في حال الوجود، والقديم تعالى يستحيل عدمه، فالصفة الذاتية التي لاختصاصه بها استحقّ كونه قديمًا قادرًا عالمًا حيًّا، في أنها لا تحصل إلّا وهو موجود، كسائر الصفات، وتختصّ

بأنه يبين بها من غيره لا بكيفية استحقاقه لها، فيجب لو رُئِي أن يُرى على هذا الوجه.

ولا يصح أن يقال: إنه متى رُئِي على ما هو عليه في ذاته، فيجب أن يُرى على سائر صفاته التي يستحقّها لِما هو عليه في ذاته؛ لأن الرؤية تتناول الشيء على الصفة التي يتبيّن من غيره، وسائر صفاته لا يقع بها معنى الإبانة، وإن استحقّها على خلاف الوجه الذي يستحقّها غيره، فذلك وجب أن يُرى لو رُئَي على هذه الصفة.

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا كان عندكم أنّ سائر المُدْرَكات تُدْرَك على الحال التي تجب لها عمّا هي عليه في ذاتها، فقولوا مثله في القديم. وذلك يوجب صحة ما اعتمدناه؛ وذلك لأن سائر المُدْرَكات صحّ فيها ذلك؛ لأن ما تختصّ به لِمَا هي عليه في ذاتها في أنها تبين به مما خالفها بمزلة الصفة الذاتية، وتختصّ بأنها تحصل في حال الوجود، فلذلك أُدركت على هذه الصفة وليس كذلك حال القديم جلّ وعزّ؛ لأن الصفة التي بها يبين مما يخالف هي ما هو عليه في ذاته دون ما يستحقّه من كونه قديمًا قادرًا عالمًا حيًّا، وإنما يبين من سائر الموصوفات لاختصاصه بأنه يستحقّ هذه الصفات على وجوه مخصوصة لا مدخل للإدراك فيها، فقد صحّ ما قلناه في هذا الباب.

[دليل أبي عبد الله على أنّ الله تعالى لا يُرَى]

دليلٌ آخر:

وقد استدلّ شيخنا أبو عبد الله رحمه الله على ذلك بأن قال: لو كان سبحانه مرئيًّا لوجب أن يكون من أجناس المرئيّات في الشاهد؛ لأن المرئيات في الشاهد أجناس مخصوصة لا يدخل فيها ما ليس منها، ولا يخرج منها ما هو منها، فهي في كونها مرئيّة كالجنس الواحد، كما أنّ المسموعات أجناس مخصوصة لا يدخل فيها ما ليس من جنسها، ولا يخرج منها ما هو منها، وكذلك القول في المذوقات والمشمومات؛ فكما أن قائلًا لو قال: إنه تعالى مسموع لاقتضى قوله أن يكون من جنس المسموعات، ولو قال: إنه مذوق مشموم لاقتضى قوله: إنه من جنس الطعوم والأراييح، فكذلك إذا قال: إنه

مرئيّ لزمه أن يكون من جنس المرئيّات، فإذا استحال كونه من جنسها، لأن ذلك يوجب كونه جوهرًا أو عرضًا، ويوجب حدوثه، فيجب القضاء بأنه ليس بمرئيّ أصلًا.

فإن قيل: إذا جاز كونه تعالى معلمًا، وإن لم يكن من جنس المعلومات، فهلّا جاز كونه مرئيًّا وإن لم يكن من جنس المرئيّات؟ قيل له: إنّ المعلومات ليست بأجناس مخصوصة تجري من حيث كاتنت معلومة مجرى الشيء الواحد؛ لأنه لا شيء إلّا ويصحّ أن يُعلم على اختلافه واختلاف أحواله، فلم يمتنع كونه تعالى معلومًا وإن لم يكن من جنس المعلومات، وفارق حاله حال المرئيّات.

فإن قيل: أليس القديم تعالى رائيًا لنفسه، وإن لم يكن من جنس الرّائين في الشاهد، فهلّا صحّ كونه مرئيًّا وإن لم يكن من أجناس المرئيّات في الشاهد؟ قيل له: إنه قد يكون من جنس الرائي ما ليس براء؛ لأن الضرير من جنس البصير منّا، وإن لم يكن رائيًا، والجماد من جنس الحيّ منّا وإن لم يصح كونه رائيًا. وقد يخرج الرّائي من كونه رائيًا مع وجوده، وقد يدخل في كونه رائيًا وإنْ كان من قبل موجودًا، فعُلِم أنّ كون الرائي رائيًا لا يقتضي جنسًا مخصوصًا ولا أجناسًا مخصوصة، فلم يمتنع كونه سبحانه وتعالى رائيًا، وإن لم يكن من جنس الرّائين، وإن كان لو كان مرئيًّا لوجب أن يكون من جنس المرئيّات.

على أن الرائي منا هو الحيّ، وذلك صفة ترجع إلى الجملة دون كل جزء منه، ما حلّ هذا المحل لا يصح أن يكون راجعًا إلى الجنس، والمرئيّات في الشاهد تتناول آحاد الأشياء دون جملها، فكونها مرئيّة في أنه يقتضي تجنيسها مثل الصفات النفسية، فوجب لو كان تعالى مرئيًّا أن يكون من أجناس المرئيّات.

فإن قيل: أليس ما لا يُرى من أجناسٍ مخصوصة تجري في بابها مجرى ما يُرى، فيجب إذا قلتم إنه تعالى غيرَ مرئيّ أن يكون من أجناس ما لا يرى، أو أن لم يجب ذلك فيه لم يجب وإن كان مرئيًّا أن يكون من

أجناس المرئيّات؟ قيل له: إن وصفنا لما لا يُرَى بأنه لا يُرى نفي، والنفي لا يتضمن الاشتباه. يدلّ على ذلك أنّا إذا قلنا إن الحركة ليست بجسم، والبياض ليس بجسم، لم يوجب ذلك اشتباههما، وإن كنّا إذا وصفنا الشيئين بالجسمية أوجب ذلك تماثلهما، فلِمَ يجب إذا قلنا: إنه لا يُرى أن يكون من أجناس ما لا يُرى، وإن لزم مَنْ قال إنه يُرى، القول بأنه من أجناس المرئيّات.

وبعد، فإنّ ما يُرى قد يُشارك ما لا يُرى في أنه لا يُرى إذا كان معدومًا تستحيل رؤيته، وما لا يُرى لا يصح أن يُشارك ما يُرى في أنه يُرى، فصح بذلك أن كون المرئيّ مرئيًّا يوجب كونه من أجناسٍ مخصوصة، وإن لم يقتضِ وصفنا لما لا يُرى بأنه لا يَرى ذلك على وجه.

[شُبهة على قول أبي علي الجبائي
أن ما سمع قد يوجد ولا يصحّ أن يُسمع]

فإن قيل: أوَ ليس عند شيخكم أبي عليّ رحمه الله أنّ ما سمع قد يوجد ولا يصح أن يُسمع، نحو قوله في الكلام إذا وُجد مكتوبًا أو محفوظًا، فإذا جاز أن يكون من جنس المسموع ما لا يصح أن يُسمع، فهلّا جاز أن يكون في المسموعات ما يخالف المسموعات بيننا، وكذلك في المرئيّات؟ قيل له: إنه رحمه الله على هذا القول يُحيل وجود الكلام إلّا ويجوز أن يكون بعينه مسموعًا إذا وجد مع الصوت، وإن كان متى لم يوجد معه لم يصح أن يُسمع، فقد حلّ وجوده مع الصوت عنده في أنه شرط في كونه مسموعًا محلّ وجود المرئيّات، وصار وجوده مكتوبًا أو محفوظًا عنده بمنزلة عدم المرئيّات في أنه لم يحصل على الشرط الذي معه يسمع، فقد اطّرد قوله على ما أصله من أنه لا يصح وجوده إلا وهو مما يصح أن يسمع متى حصل بالصفة التي يَسمع عليها، فلم يثبت جنسًا من المسموعات أحال كونه مسموعًا، فالكلام عنه ساقط في هذا الباب، وإن كان زائلًا عنّا؛ لأنا لا نقول بما سأل عنه السائل، لأنا لا نثبت الصوت والكلام مكتوبًا ولا محفوظًا ويخيل وجود صوت لا يُسمع.

[شُبهة على مقالة أبي هاشم الجبائي من أن الاعتماد يُدْرَك بشرط أن يعتمد محلّه على الحيّ]

وما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله من أن الاعتماد[١] يُدْرَك بشرط أن يعتمد محلّه على الحيّ بالجواب عنه على منهاج ما ذكرنا من أنه يستحيل عند وجوده إلا ويصح أن يدرك متى حصل على الوجه الذي من حقِّه، فلا يجوز عنده إثبات جنس مدرك لا يصح أن يُدْرَك، ولا يثبت ما هو من جنسه إلّا ويوجب كونه مدركًا؛ فالدّلالة لا اعتراض عليها من هذه الوجوه.

[مقالة أبي هاشم الجبائي بأن وصف المرئيّ بأنه مرئي لا يوجب تجنيسًا]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنّ وصف المرئيّ بأنه مرئيّ لا يوجب تجنيسًا؛ لأن الأشياء المختلفة تشترك في هذه الصفة نحو الجسم واللون، ونحو الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، على طريقة شيخنا أبي علي رحمه الله، فلا يجب كونه تعالى من جنس المرئيّات لو كان مرئيًّا، كما لا يجب كون المرئيّ السادس من جنس المرئيّات الخمس من حيث شاركها في أنه مرئيّ، وكما لا يجب كون اللون من جنس الجوهر من حيث شاركه في أنه مرئيّ. يبيّن ذلك أن الصفة التي لكون هذه المرئيّات عليها تختلف، فيرى كل جنس منها على ما يختصّ به لنفسه، فهي وإن اشتركت في أنها مرئيّة، فقد افترقت في الصفات التي تتناولها الرؤية، وافتراقها فيها يوجب كونها مختلفة الأجناس، فكونها مرئيّة لا يوجب تجانسها لفظًا ولا معنًى، فكيف يقال: إنه تعالى لو كان مرئيًّا لوجب كونه من أجناس المرئيّات؟ وهل هذا القول إلا بمنزلة مَنْ قال: إنه جلّ وعزّ إذا كان معلومًا فيجب كونه من أجناس المعلومات؟

---

(١) الاعتماد: يشرح القاضي نفسه هذا المصطلح في كتابه «المغني» فيقول: الاعتماد هو الذي يولّد دون الحركة إذا ارتفعت الموانع. (المغني ١٣٨/٩ (طبعة القاهرة)). وأما الشريف المرتضى، المعاصر للقاضي، فيقول عن الاعتماد بأنه قوة في الجسم تدافعه إلى سمت مخصوص إذا فقد المانع. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).

فإن قيل على هذا الفصل: أليس الألوان، وإن اختلفت وتضادَّت، فقد قلتم: إنها تشترك في كونها مرئيّة حتى قلتم إنه لا يمتنع أن يكون في المقدور لون مُخالِف لهذه الألوان، وقلتم: إنه يجب أن يكون مرئيًّا كهذه الألوان، فهلّا قلتم: إن المرئيّات، وإن اختلفت أجناسها، أنها في حكم الجنس الواحد كما قلتموه في الألوان؟ قيل له: إنّ هذه الألوان متضادّة أو متماثلّة، فالمتماثل منها يجب كون جميعه مرئيًّا، لأن الشيء إذا كان مرئيًّا وجب في كل ما جانَسه أن يكون مرئيًّا؛ لأن الرؤية تتناول الشيء على أخصّ أوصافه. وقد ثبت أن اللّون لا ينفي اللون إلا بأن يخلفه في محلّه، ويصير به له هيئة بالعكس ممّا كان له، وذلك يقتضي كونه مرئياً. فلهذا الدليل أوجبنا في جميعه أن يكون مرئيًّا، وإن كان بعضه مخالفًا لبعض، وليس كذلك حال سائر المرئيّات، لأنه لم يحصل فيها ما يُوجب كونها من حيث كانت مرئيّة في حكم الجنس الواحد، فغير ممتنع إثبات مرئيّ سواها ولا يكون من جنسها.

وليس لأحدٍ أن يقول: هلّا قلتم: إنّ هذه المرئيّات، من حيث أُدركت بحاسّة واحدة، يجب أن تجري مجرى الجنس الواحد، فيجب أن يكون كل ما رُئِي بتلك الحاسّة داخلًا في جنسها؛ لأنها من حيث تتناولها الحاسّة الواحدة بمنزلة الجنس الواحد؛ وذلك لأن تناول الحاسّة الواحدة لها، إذا لم يوجب كون بعضها من جنس بعض، فكيف يجري في مرئيّ آخر لو تناولته هذه الحاسّة أن يكون من جنسها؟ فانكشف بهذه الجملة ما يُمكن نصرة هذا الدليل به وما يمكن أن يُقال عليه.

[١٧ -] فصل في أنه تعالى لا يصح أن يُدْرَك من جهة السمع والذوق والشمّ واللَّمس

اعلم أنّ ما دلَلْنا به على أنه تعالى لا يصح أن يكون مرئيًّا يدلّ جميعه على أنه لا يصح أن يكون مُدْرَكًا على سائر الوجوه التي نُدْرِك عليها المُدْرَكات، فلا طائل في إعادة القول فيه.

والأصل الذي يعرف به أن الشيء لا يُدْرَك على سائر الوجوه ما قدَّمناه من أن يصح أن يُدْرَك يجب أن يدرك إذا كان الرائي على الصفة التي لها يُدْرِك،

والمُدْرَك على الصفة التي لها يُدْرَك، فما كان حاله هذه ثم لم نُدْرِكه قطعنا على أنه ليس بمدرك في نفسه، وما امتنع إدراكه لعارض معقول لولاه لأدركناه علم أنا لم ندركه، لا لأنه في ذاته ليس بمدرك، ولكن لمانع، وهذا بعينه يوجب إبطال قول من قال: إنه جلّ وعزّ يصح أن يسمع ذات أو يُدْرَك على سائر الوجوه.

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إن العلم بأنّ ما خالف في جنسه الأصوات والكلام لا يصح أن يكون مسموعًا أظهر من العلم بأنّ ما خالف هذه الأجناس المرئيّة لا يصح أن يكون مرئيًّا، حتى قال رحمه الله: «إنه يقرب عندي أن يكون العلم بأن الجسمَ لا يسمع، والحركة لا تسمع، ولا يصح ذلك فيهما، ضروريًّا».

[مقالة أبي هاشم الجبائي في المسموعات والمدركات والمرئيات في كتابه «الجامع الصغير»]

وقال رحمه الله في (الجامع الصغير)[١]: إن المسموعات نوعٌ واحد، فلا يصح إثبات مسموع ليس منها، وكذلك المدرَكات من جهة الشمّ والذوق. فمّا المرئيّات، فمخالفة لها في ذلك؛ لأنها تشتمل على نوعين مختلفين جوهر وعرض، فلم ينحصر المرئيّ على الوجه الذي انحصر عليه المسموع، فلذلك لزم من قال: إنّ الله تعالى يسمع الكفر، ولم يلزم ذلك من قال: إنه يُرى إذا نفى التشبيه، ولذلك ظهر القول في إنه تعالى لا يسمع، والتبس ذلك في الرؤية وكَثُرت فيه الشُّبَه.

واعلم أنه لا فرق بين الأمرين على ما تقتضيه الأُصول؛ لأن المسموعات مختلفة ومماثلة كالمرئيّات، والشروط التي معها نسمع المسموعات واحدة، كما أن الشروط التي معها نرى المرئيّات لا تختلف، وكيفية رؤيتنا لما نراه في أنه يجري على طريقةٍ واحدة كإدراكنا لما نسمعه.

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

وليس كون المسموع مسموعًا بموجب للتشبيه، كما أن كون المرئيّ مرئيًّا لا يوجب ذلك فيه، فإذا ثبت ذلك، فلو قال قائل: إنه جلّ وعزّ يسمع لكان الوجه الذي به يفسد قوله ما قدَّمناه في إبطال القول بأنه يرى. والقول بأنه يسمع أبعد من التشبيع من القول بأنه يُرى؛ لأن إدراكنا للمسموع يصح من غير اتّصال أو ما يجري مجراه، ولا يصح ذلك في المرئيّ. والعلم بأنّ الشيء لا يُسمع كالعلم بأنه لا يُرى في أنه يحتاج فيه إلى اعتبار، وإن كنا نعلم أنّا غير سامعين للشيء، وغير رائين له باضّطرار. فإذا اختبرنا الحال فيه عَلِمنا أنا إنما لم نره ولم نسمعه لأنه في ذاته لا يُرى ولا يُسمع عند علمنا بأنه لم نره ولم نسمعه لا لمانعٍ وعارض، فالطريقة في الكلّ واحدة على ما بيّناه.

[شُبهة على أن النبيّ موسى عليه السلام سمع الله تعالى متكلّمًا وردّ القاضي عليها]

فأما من قال: إن موسى سمع ذات القديم تعالى متكلّمًا فسخف مِن قائله؛ لأنه لا يخلو المسموع من أن يكون ذات القديم عزّ وجلّ، أو ذات الكلام، أو هما جميعًا.

فإن كان ذاته تعالى يصح أن يُسمع، فقوله سمع ذاته متكلّمًا لغو؛ لأنه حصل متكلّمًا أو لم يحصل يصح أن يسمع ذاته، كما يصح أن يسمع الكلام حصل جسمًا أو لم يحصل. فكما لا يصح أن يقول: إنه سمع ذات الكلام جسمًا أو ذات الكلام سوادًا؛ لأن من حقِّ ذات الكلام أن يكون مسموعًا على كل وجه، فكذلك لا يصح ما قاله إن كان ذات القديم تُسمع في الحقيقة.

وإن كان ذات الكلام يسمع دون القديم تعالى، فلا فائدة في قوله: إن ذات القديم يسمع، وكيف يصح أن يقال ذلك والمعلوم من حاله أنه لو انفرد عن الكلام لم يُسمع على وجهٍ من الوجوه؟

على أن هذا القائل قد صرّح بمراده، فقال: إنّ كلامه في الحقيقة لا يُسمع، فاقتضى هذا من قوله: إن ذات القديم جلّ وعزّ هو المسموع. ولو صحّ

أن يقال ذلك فيه لصح أن يقال: إن ذات أحدنا هو المسموع دون كلامه، وإن كان متى فقد الكلام لم يسمع ذاته.

على أن المسموع من حقِّنا أن نسمعه ولا نحتاج في سمعنا له إلى اتّصال شعاع أو هواء؛ ولذلك يُدْرِك الواحد منّا الصوت في محلِّه، ويفصل بالإدراك بينه وبين الجهة التي لم يحصل الصوت فيها مع السلامة. فإذا صحّ ذلك، فلو كان تعالى مسموعًا لوجب أن نسمعه الآن، وبطلان ذلك يقتضي فساد هذا القول.

على أن ذات القديم لو كان مسموعًا لاستحال أن يُسمع متكلّمًا؛ لأنه لا تعلق للكلام بذاته على وجهٍ يجب ذلك فيه، وإنما نقول: إنا ندرك الجوهر أسود من حيث نُدركه، وندرك محلّه بالحاسّة الواحدة، فلأحدهما بالآخر تعلّق، ولإدراكنا لأحدهما تعلق بإدراك الآخر حتى يحلّان محلّ الشيء الواحد فيما يمنع من إدراكهما أو يصحّحه، والقديم تعالى لا تعلّق لكلامه به على هذا الحدّ، فكيف يقال: إنه يسمع ذاته متكلّمًا؟

[شُبهة على أن الأسماء يحتاج فيها إلى السمع (أي الشرع)]

وأمّا مَن قال: إن القديم تعالى يصح أن يُدْرَك بسائر الحواس بأن يفعل الله جلّ وعزّ ما إذا فعله في العين كان رؤية في الأذن والفمّ والأنف، ولا يُسمّى حينئذ شمًّا وذوقًا؛ لأن الأسماء يحتاج فيها إلى السَّمع، فغلط عظيم لما دلَلْنا عليه من قبلُ من أن الإدراك بهذه الحواس مختلف، وأنّ الإدراك بأحدها لا يصح أن يكون هو الإدراك بسائرها، فصارت هذه الإدراكات في أنها مختلفة لو كانت معاني بمنزلة الأجناس المختلفة، فكما لا يصح أن يصير السواد طعمًا، فكذلك إدراك أحدهما لا يصح أن يكون إدراكًا للآخر. وقد بيّنا أيضًا أن تجويز هذا يؤدّي إلى القول بأن اختصاص كل حاسّة بما تختصّ به بالعادة، وبينّا ما يلزم على ذلك من الجهالات، وأبطلنا قول من قال: إنّا ندرك الأشياء كلّها من حيث الوجود أو الحدوث، وبيّنا أنها تُدرك على أخصّ أوصافها.

[الردّ على مَن يجوّز رؤية الله في سائر الحواس، وأن حديث النبيّ ﷺ: «ترون ربّكم» من أخبار الآحاد]

على أن هذا القائل ليس بأن يقول: إنه تعالى يُرى، ويقول: إن الرؤية يجوز أن يوجدها الله في سائر الحواس فيُدْرَك بها، أوْلى منه بأن يقول: إنه تعالى يدرَك من طريق الشمّ واللَّمْس، ويجوز أن يخلق الله ذلك المعنى في العين، فتدرِكه به ولا يسمّى رؤية. وليست أدري ما الذي منعه من إطلاق القول بأنه يُشَمّ ويُذاق لا على الوجه الذي يشمّ سائر المشمومات ويذاق سائر المذوّقات! ولا أدري لماذا امتنع من القول بأنه يصافح ويلمس بخلاف ما يعقل من ذلك في الشاهد! لأن ذلك خطأ عند كثير من الأُمّة، ويصح القول به عند أصحاب الخطرات وكثير من الحشو، كما أن القول بأنه يُرى خطأ عند قوم وصواب عند آخرين، ولا سمع ورد مصرّحًا بأنه سبحانه يُرى بالأبصار، كما لم يرد النصّ الصريح في الشمّ والذوق؛ لأن ما يُروى عن رسول الله صلّى الله عليه وآله أنّه قال: **«ترون ربكم»**[(١)]، مع أنه من أخبار الآحاد، فليس فيه تصريح بذكر البصر ولا في كتاب الله جلّ وعزّ ذِكر الرؤية، فكيف يصح أن يُدّعى أنه تعالى سمّى نفسه بأنه يُرى، أو ورد السَّمع به، ويجعل ذلك فرقًا بينه وبين إدراكًا سمًّا وذوقًا ولمسًا؟ ولست أدري ما الذي بان به هذا الرجل ممن يقول بالملامسة والحلول ويدّعي في الله أنه بصورة! بل يجب أن يكون زائدًا عليهم لأنهم جوَّزوا رؤيته ومصافحته فقط، وهذا القائل فقد أجاز ذلك، وأجاز أن يدرك على سائر الوجوه، إن كان ممتنعًا من التسمية فقد أعطى المعنى الذي يفيد كونه تعالى مدركًا من كل وجه، وهذا سخفٌ من قائله، وخروج عن قول أهل العلم؛ لأنه لا أحد منهم استجاز إطلاق ذلك، وإنما اختلف المتقدّمون ممن ينفي التجسيم في أنه يُرى بالبصر أو لا يُرى، فأمّا في غير هذا الوجه فلا خلاف فيه، فقد ثبت بهذه الجملة أنه تعالى لا يجوز أن يُدْرَك بسائر الحواس كما لا يصح أن يُرى.

---

(١) روى النسائي في السنن الكبرى (٤/٤١٩) من حديث جرير عن النبي ﷺ قال ضمن حديث له: «... إنكم ترون ربكم كما ترون هذا، لا تضامون في رؤيته».

[١٨ ـ] فصل في أنه تعالى لا يُدرَك بالأبصار ولا يُرى بها

[مقالات المسلمين في رؤية الله تعالى]

اختلف الناس في ذلك:

فأمّا أهل العدل بأسرهم[١]، والزيدية[٢]، والخوارج[٣]، وأكثر المُرجئة[٤]، فإنهم قالوا: لا يجوز أن يُرى الله تعالى بالبصر، ولا يدرَك به على وجه، لا لحجاب ومانع، ولكن لأن ذلك يستحيل.

وقالت طائفة من الحشو[٥]، وأصحاب الحديث[٦]، ومَنْ ينصر مقالتهم؛

(١) وهم المعتزلة أنفسهم، وهذا الاسم من ألقابهم، لقولهم بالعدل والتوحيد، ويطلق هذا الاسم على الشيعة أحيانًا، وذلك لأنهم متفقون مع المعتزلة في عقيدة العدل. (موسوعة الفرق الإسلامية (مشكور) ص ٣٨٧).

(٢) وهم فِرَق الشيعة المعروفة، أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي المعروف بزيد الشهيد (٧٩ ـ ١٢٢ هـ)، كان من تلامذة واصل بن عطاء رئيس المعتزلة. والزيدية تسوق الإمامة في أولاد فاطمة، ولا تعتقد بعصمة الأئمة. وتقول الزيدية بصحة خلافة أبي بكر وعمر وعثمان. ويجوّز الزيديون إمامة المفضول مع وجود الفاضل وهو علي بن أبي طالب عليه السلام. (عليه السلام). (الإمام زيد؛ معجم البلدان ٤/٣٠٧؛ مقاتل الطالبيين ص ١٧٠؛ معجم البلدان ٤/ ٣٠٧؛ المِلَل والنِّحَل ص ١٣٧ ـ ١٤٠).

(٣) ظهر الخوارج إلى الوجود بعد قضية التحكيم الذي جرى بين الإمام علي (عليه السلام) ومعاوية في صِفِّين. قال الخوارج بتكفير عليّ (عليه السلام) وعثمان (رضي الله عنه) ومعاوية، وجوّزوا خلافة غير العربي، وكذلك خلافة العبيد. ومن فِرَق الخوارج: الأزارقة، والنجدات، والعجاردة، والإباضية. (الحور العين ص ١٧٠ ـ ٢٥٦؛ العقيدة والشريعة ص ١٧٢، ١٧٣؛ شرح نهج البلاغة ٢، ٤، ٥، ٧، ٨، ٩).

(٤) الإرجاء في اللغة يعني تأخير الأمر. والمرجئة يقدِّمون القول ويؤخِّرون العمل. وسُمُّوا بذلك لإرجائهم حكم أهل الكبائر إلى يوم القيامة. كان المرجئة يعتقدون بأنه لا يمكن تعيين مصير الناس أولًا، ويجب تفويض ذلك كله إلى الله، ومن فِرَقها: اليونسية، والعبيدية، والغسانية. (الانتصار ص ٧٤؛ تاريخ الطبري ١٤/٥٣٩؛ الفصول المختارة ج ١؛ التنبيه والرّد ص ٤٧، ١٣٩؛ المقالات والفِرَق ص ١٣١، ١٣٢؛ المِلَل والنِّحَل للشهرستاني).

(٥) الحشوية: هو لقبٌ أطلقه المعتزلة على أصحاب الحديث، لقولهم بالتجسيم والتشبيه، ولُقِّبوا بذلك لاحتمالهم كل حشو رُوِيَ من الأحاديث المختلفة المتناقضة، وجميعهم يقول بالجبر. (معرفة المذاهب ص ١٥؛ دائرة المعارف الإسلامية ٧/ ٤٣٩).

(٦) وهم الذين يتوقفون عند ظاهر النصوص، وقلّما يفتون برأي. ونقيضهم أهل الرأي. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، الحفني ص ١٢٨).

إنه جلّ وعزّ يُرى بالأبصار ويدرَك بها، لكنهم امتنعوا من رؤيته في الدنيا وأجازوا ذلك عليه في الآخرة، وامتنعوا من أن يراه الكفار، وأجازوا أن يراه المؤمنون. وفيهم من فرّق بين الرؤية والإدراك، فزعم أنه جلّ وعزّ لا يدرَك بالبصر ويُرى به.

وحُكِي عن سفيان بن سحبان، وغيره من المُرجئة، أنه يجوز أن يُرى جلّ وعزّ بالبصر على خلاف الرؤية المعقولة في الشاهد، وإن كان في أصحاب سفيان مَنْ يقول بنفيه عنه.

وأما ضِرار بن عمر(١) ومَنْ تبعه، فإنه قال: إنه تعالى يُرى في المعاد بحاسّة سادسة. هذه أقاويل من نفى التشبيه بزعمه وأجاز عليه الرؤية.

وأمّا هشام بن الحكم(٢) وغيره من المجسّمة(٣)، فإنهم يجوّزون أن يُرى في الحقيقة ويُلمس، تعالى الله عن قولهم علوًّا كبيرًا.

[الكلام في الرؤية فرع على الكلام في نفي التجسيم]

وقد بينّا من قبل أن الكلام في الرؤية فرع على الكلام في نفي التجسيم، فلا وجه لمكالمة هذه الطائفة في الرؤية؛ لأنه لو ثبت فيه جلّ وعزّ ما قالوه، لوجب أن يُرى لا محالة. وإنما نتكلّم في نفي الرؤية بعد إقامة الدلالة على أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض، ونحن ندلّ على ما نذهب إليه، ونبيّن الأدلّة

---

(١) ضرار بن عمرو الغطفاني، قاضٍ من كبار المعتزلة، طمع برياستهم فلم يدركها، فخالفهم، فكفَّروه وطردوه، صنَّف الكثير من الكتب، بعضها في الرَّد عليهم، وعلى الخوارج. توفي ٨٠٥ م. (لسان الميزان ٣/٣٠٣؛ فضل الاعتزال ص ٣٩١).

(٢) هو أبو محمد الشيباني، متكلِّم، مُناظِر، كان شيخ الإمامية في وقته، وهو من تلامذة الإمامين الصادق والكاظم (عليهم السلام). وُلِد في الكوفة وسكن بغداد، صنّف الكثير من الكتب منها: الإمامة، القدر، الشيخ والغلام، الرد على الزنادقة، الرد على هشام الجواليقي، الرد على المعتزلة في طلحة والزبير. وغيرها الكثير. توفي سنة ١٧٩ هـ. (المراجع: منهج المقال ص ٣٥٩؛ النجاشي ص ٣٠٤؛ فهرست الطوسي ص ١٧٤؛ سفينة البحار ٢/٧١٩؛ راجع أُطروحتي في الدكتوراة عنه، الجامعة الإسلامية في لبنان).

(٣) اسم يطلق على عامّة الفِرَق التي قالت بتجسيم الله تعالى. وهم يشبِّهون الله بخلقه، ويُثبِتون له مكانًا. (تبصرة العوام ص ٧٥، ٨٦؛ الفَرق بين الفِرَق ص ١٣٨ ـ ١٤٠؛ مقالات الإسلاميين ص ٢٥٧؛ الفِرَق المفترقة ص ٧٦).

العقلية والسمعية فيه، وعند فراغنا من ذكر أدلّتنا نذكر شُبههم والجواب عنها بعون الله ومشيئته.

[أدلّة القاضي في نفي الرؤية]

[الدليل الأول: الله تعالى في ذاته لا يُرى]

أحد ما نعتمد عليه في أنّا لا نرى الله جلّ وعزّ بالأبصار، لا ما قدَّمناه من أنه تعالى ليس بمرئيّ، لأنّا قد بينَّا أنا إنما لم نره في هذه الأوقات لا لمانع وعارض، بل لأنه في ذاته لا يُرى، كما أنّا لم نر الطعم عند رؤيتنا للسواد، لا لمانع، لكن لأنه في ذاته لا يُرى. وإذا صح بهذه الدلالة، وسائر الأدلة التي استقصيناها، أنه يستحيل أن يُرى في ذاته، فيجب أن يدلّ ذلك على أنه لا يصحّ أن يُرى بالأبصار، ولا يُدرَك بها؛ لأنه لا يصح أن يرى بالبصر ما يستحيل أن يُرى في نفسه، كما لا يصح أن نعلم بالقلب ما يستحيل أن يكون معلومًا في نفسه.

[الدليل الثاني: إن البصر لا يصحّ أن يُرى به إلّا ما كان مقابلًا له]

ومما يدلّ على أنه لا يصح أن يُرى بالأبصار أن البصر لا يصح أن يُرى به إلا ما كان مقابلًا له، أو في حكم المقابل له، فما اختصّ بذلك صحّ أن يُرى بالبصر، وما خرج عنه لا يصح أن يُرى به. وهذا الشرط في أنه واجب فيما يصح أن يُرى بالبصر بمنزلة نفس البصر في أنه شرطٌ واجب في الرّائي منّا، فلا فرق بين من قال في الرائي بالبصر: إنه يُرى به على خلاف هذا الوجه ـ وإن وجدنا الأمر يجري على طريقةٍ واحدة في أنّا لا نرى به إلا كذلك ـ وبين من قال: إن الرائي منّا لا يحتاج في رؤية ما يراه إلى البصر، وإن كان لا يصح أن يرى على طريقةٍ واحدة إلّا به. وتجويز ذلك يؤدّي إلى كل جهالة بأن يقال: إن المتحرك، وإن كان لا يتحرّك على طريقةٍ واحدة إلّا عند وجود الحركة فيه، أنه لا يحتاج في كونه متحرّكًا إليه، وكذلك في السواد، وإن لم ينتفِ إلا عند وجود البياض أو بعض أضداده على طريقةٍ واحدة، أنه لا يحتاج في انتفائه إليه. وكذلك الظالم، وإن كان يستحق الذمّ عند الظلم، وعند فعل القبيح، ولولاه لم يستحقّه، أنّ ذلك غير واجب كونه

مستحقًّا، فإنما حَسُن بالعادة. وما أدّى من الأقاويل إلى هذه الجهالات التي هي أصول الأدلّة وجب فساده.

[شُبهة على ما اشترطه القاضي]

فإن قيل: وما الدّليل على أنّ ما ذكرتموه شرط في رؤية ما ترونه؟ قيل له: لأنّا نجد الجسم واللّون الحالّ فيه، إذا كان مقابلًا لنا، يصح أن نراه، وإذا أدبرنا عنه لم يصح أن نراه، فعُلِم أنّ ما له لم يصح أن نراه خروجه من أن يكون مقابلًا لنا، وما له صح أن نراه دخوله في هذه القضية؛ لأنه لم يتغيّر لهذا المرئيّ، ولا لنا حال سوى ما ذكرناه، فيجب أن يكون هو العلّة التي لها صحّ أن نراه عند رؤيتنا له، وبفقدها لم يصح أن نراه.

[شُبهة المرآة على دليل القاضي]

فإن قيل: ألستم ترون وجوهكم في المرآة وإن لم تكن مقابلة للبصر، وترون نفس البصر في المرآة وإن لم يصح أن يكون مقابلًا لنفسه، وذلك يبطل ما اعتمدتموه؟ قيل له: إنّ الرّائي منا وجهه وبصره في المرآة، إنما رآهما لأنهما في حكم المقابلين له؛ لأن المرآة تصير آلة له، فهي كأنها عينه فيما يرى بها، فما قابلها إذن في هذا الحكم كأنه مقابل لعينه، فلذلك صح أن يرى وجهه وبصره على هذه الطريقة.

وقد بينّا من قبل أن المُراعى في رؤيتنا لما نراه، بحصول قاعدة الشعاع النافذ من البصر، بحيث ليس بينه وبين المرئيّ ساتر، ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر، بعد أن يكون نافذًا على جهة مستقيمة. فإذا صحّ ذلك، فلا فرق بين أن يكون الشعاع يتّصل بالوجه من المرآة وبين أن يتّصل بسائر ما قابله في الوجه الذي ذكرناه.

[شُبهة أن الله تعالى قد أجرى العادة بأن يخلق له الرؤية]

فإن قيل: هلّا قلتم إنّ الرائي منّا إنما يرى ما قابله لأن الله تعالى قد أجرى العادة بأن يخلق له الرؤية والحال هذه، وإنما لم يُوقع فَقْد المقابلة لأنه تعالى بالعادة لا يخلق فيه الرؤية، فلا يجب أن تحيلوا فيما لا يختصّ بالمقابلة

أن يُرى؟ قيل له: إنّ ما جرى على طريقة واحدة، حتى لا يكون بينه وبين المُوجبات فصل، لا يصح كونه بالعادة؛ لأنّا لو جوَّزنا ذلك فيه لجوّزنا أن يكون حاجة الرّائي منّا إلى الحاسّة أصلًا في رؤية ما يراه للعادة، وحاجته إلى البِّنة في كونه حيًّا للعادة، ووجوب انتفاء السواد بالبياض للعادة، وامتناع رؤية المحجوب والبعيد بالعادة. ولو جوَّزنا ذلك كلّه لأدّى إلى أن يجوز أن يكون بين يدينا الجسم العظيم، فلا نراه، إن كنا نراه الآن للعادة، وذلك مما قد بينّا فساده من قبل، وذكرنا ما يلزم عليه من الجهالات.

وإنما يصح أن يصرف بعض الأُمور إلى أنه بالعادة إذا لم نجد الأمر فيه من كل وجه على طريقةٍ واحدة، كما نقول في خلق الولد عند الوطء، وكما نقوله في خلق العلم الضروريّ في مخبر الأخبار عن الإخبار؛ لأن مثل ذلك الأخبار توجد، ولا يحصل لنا العلم، ومثل خبر المخبر الأخير يحصل أوّلًا، فلا يحصل العلم. وقد عَلِمنا أن صحة رؤيتنا للمرئيّات عند المقابلة وما يجري مجراها. وتعذّر ذلك عند فَقْدهما، بمنزلة حدوث الألم عند الضرب في جسم الحيّ وارتفاع ذلك من جهتنا عند ارتفاع الضرب، فكما أن ذلك موجب، فكذلك ما قلناه.

[شُبهة على القاضي مقارنة مع كلام أبي هاشم الجبائي]

فإن قيل: فيجب على هذه القضية لو وجد سواد لا في محل أن لا يصح منكم أن تروه لفَقْد المقابلة وما يجري مجراها، وذلك بخلاف قول الشيخ أبي هاشم رحمه الله؛ لأنه قد نصّ على أن ذلك يجب أن يُرى لو وُجد لا في محلّ. ومن قولكم: إن الرؤية تتعلق بالشيء على ما هو عليه، قد علم أن حال السواد لا يتغيّر بوجوده لا في محلّ عما هو عليه إذا كان في محلّ، فإن أنتم منعتم من رؤيته نقّضتم هذا الأصل، وإن أجزتم ذلك فيه أبطلتم ما اعتمدتموه. قيل له: إن السواد لو وُجِد لا في محلّ لكان في حكم المقابل؛ لأنه لا بدّ من أن يوجد من جهة المحدث على وجه لو قصد إلى أحداثه في المحلّ لكان محلّه في جهة دون جهة، فهو إذن يجب أن يكون كأنه في جهة دون أخرى، فيصح أن يراه الواحد منّا على هذه الطريقة. ومتى رأيناه على هذا الوجه لم

يعترض ما قدَّمناه من الأصل الفساد. وقد بيّنا من قبل ما يمكن أن يقال في ذلك، فلا وجه لإعادة القول فيه.

[شُبهة رؤية الله بلا مقابلة]

فإن قيل: أليس القديم تعالى يرى الواحد منّا من غير مقابلة، ويفارق حاله حال سائر الرّائين، فهلّا جاز منكم أن تروه لا بمقابلة، ويخالف حاله حال سائر المرئيّات؟ قيل له: إنه تعالى يرى لنفسه، ولا يحتاج في رؤيته لما يراه إلى حاسّة، فلذلك صح أن يرى المرئيّات وإن استحال كونه مقابلًا لها، والواحد منّا لا يرى ما يراه إلّا بحاسّة على ما دلَلنا عليه من قبل. فلو كان تعالى مرئيًّا لنا لكنّا لا نراه إلّا بهذه الحاسّة، فكان يجب أن لا نراه إلّا على الشروط التي معها يصح أن يرى غيره من المرئيّات من المقابلة وما يجري مجراها، فإذا استحال ذلك فيه علم أنه لا يصح أن نراه على وجه.

[شُبهة الحاسّة السادسة]

فإن قيل: هلّا جوَّزتم أن تروه بحاسّة أخرى سوى هذه، فيصح أن يُرى بتلك الحاسة على خلاف هذه الوجوه المعقولة التي تقتضي حدثه؟ قيل له: إنّا قد دلَلْنا من قبلُ[١] على أنه لا يصح أن نراه بحاسّة سادسة، وأن القول بذلك باطل.

[شُبهة على أنّا نراه تعالى كما يريد وكما يشاء من غير تكييف]

فإن قيل: هلّا قلتم: إنا نراه تعالى كما يريد وكما يشاء من غير تكييف، فلا تؤدّي رؤيتنا له إلى ما ذكرتموه من جواز المقابلة عليه؟ قيل له: إن ما معه يصح أن يرى لا يتعلق بالإرادة، وكذلك ما معه يستحيل أن يرى الشيء لا يعلق بالإرادة، ولو جوّزنا ما سألت عنه لأدّى إلى أن يكون كلّ ما لا نراه إنما لا نراه للمشيئة، وكل ما نراه إنما نراه لأجل الإرادة، ولجوّزنا فيما يتنافى من

(١) راجع: فصل في إبطال القول بإثبات حاسّة سادسة نرى بها القديم تعالى أو غيره، وإنْ كان ممّا يستحيل أن نراه بهذه الحاسّة.

المتضادّات مثله، وفيما يحتاج إلى غيره من المعاني مثله، فذلك يؤدّي إلى الجهالات التي قدَّمنا القول فيها.

[شُبهة اتصاله تعالى بالشعاع]

فإن قيل: هلّا قلتم إن الذي له لم نره هو لأنه لا يصح أن يتّصل به الشعاع أو بمكانه، لأنه ليس بمحلّ، ولا يصح أن يحلّ في المحلّ؟ قيل له: إنا لم نقصد بالكلام الذي قدّمناه إلا الدلالة على أنّا لا نراه، وقد ثبت ذلك على كل حال. فأمّا ما لأجله لا يُرى في ذاته، فقد قدَّمنا القول فيه[1].

وبعد، فإنّا قد بينَّا أنه لا يعتبر في رؤيتنا لما نراه باتّصال الشعاع به أو بمكانه، وإنما يعتبر في هذا الباب بأن يحصل الشعاع بحيث ليس بينه وبين المرئيّ ساتر ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر، ووجود المرئيّ لا في محلّ لا يُحيل رؤيته على هذا الشرط، فما سألت عنه لا يصح على كل وجه.

[الدليل الثالث: هو قوله تعالى:
﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ١٠٣﴾
[الأنعَام: الآية ١٠٣]]

ومما يدلّ على أنه سبحانه لا يُرى بالأبصار قوله عزّ وجلّ: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ١٠٣﴾ [الأنعَام: الآية ١٠٣]، فنفى أن يُدْرَك بالأبصار، وقد عَلِمنا أنّ الإدراك إذا قرن بالبصر أفاد ما تُفيده رؤية البصر، وإن كان إذا أطلق فقد يُستعمل بمعنى اللُّحوق، فيقال: أدرك الغلام إذا بلغ، وأدركت الثمرة إذا نضجت، وأدرك فلان فلانًا إذا لَحِقه، وقال سبحانه: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدۡرَكَهُ ٱلۡغَرَقُ﴾ [يُونس: الآية ٩٠]، يعني لحقه الغرق، و﴿قَالَ أَصۡحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدۡرَكُونَ﴾ [الشُّعَرَاء: الآية ٦١]، يعني لملحوقون. وقد يقال عند الإطلاق: أدركت الحرارة والبرودة، وأدركت الصوت، وكل ذلك إنما يصح إذا لم يقرن بالبصر، ومتى قرن به زال الاحتمال عنه، فاختصّ بفائدة واحدة وهي الرؤية بالبصر. فإذا صحّ ذلك، فيجب أن يكون قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾

---

(١) الفصول السابقة خصوصًا فصل ١٤ و١٥.

[الأنعَام: الآية ١٠٣] في باب الدلالة على أنه لا يُرى بمنزلة قوله لو قال: لا تراه الأبصار.

[شُبهة على أن الإدراك بالبصر والرؤية بالبصر يفيدان فائدة واحدة]

فإن قيل: ولِمَ قلتم إن الإدراك بالبصر والرؤية بالبصر يفيدان فائدة واحدة؟ قيل له: إن الرجوع في أن فائدة الكلمتين سواء إلى الاستعمال، وقد وجدناهم لا يفصلون بينهما في الاستعمال على وجه؛ فكل شيء يُوصف الإنسان بأنه أدركه ببصره يوصف بأنه رآه ببصره، وكل ما يُوصف بأنه رآه ببصره يوصف بأنه أدركه ببصره، وما امتنع استعمال أحدهما فيه على الحقيقة لا يُستعمل الآخر فيه، فيجب صحة ما قلناه. ولهذا استشهد شيوخنا رحمهم الله بقول أهل اللغة: أدركت ببصري شخصًا، ورأيت ببصري شخصًا، وأحسست ببصري شخصًا، وأن أهل اللغة إذا لم تفرّق في الاستعمال بين جميع ذلك عُلِم تساوى فوائدها.

[شُبهة على الألفاظ]

فإن قيل: فأنتم قد فصلتم بين هذه الألفاظ، فأحلتم أن يقال في الله تعالى: إنه يحسّ، وإنّ جوَّزتم أن يُوصف بأنه يُرى ويُدْرِك، وذلك يُبطل استشهادكم به، قيل له: إنّ قولنا (يحسّ) يفيد مثل فائدة قولنا: (يدرك ببصره)؛ لأنه يفيد الإدراك بالحاسّة، فلذلك لم نستعمله في الله تعالى لأنه جلّ وعزّ ليس ممن يُرى بالحواس، وذلك لا يمنع من تسوية فوائدها ذا اسْتُعملت في الواحد منّا، وهو الذي قصده الشيوخ، فلا مُعترض على قولهم بما ذكرناه.

[شُبهة أن الله نفى أن يُدْرَك بالبصر ولم يَنْفِ أن يُرى]

فإن قيل: إنّا ندّعي أن الإدراك بالبصر ليس هو الرؤية بالبصر، وأنه تعالى إنما نفى أن يدرَك بالبصر ولم ينفه أن يَرى، فكيف يصح أن تستدلّوا بالآية على أنه تعالى لا يُرى؟ قيل له: إنه لا حال يعقل للواحد منّا إذا أدرك الشيء ورآه إلا حالة واحدة وهو كونه رائيًا له، ومتى حصل بهذه الحال وُصف بأنه مدرِك ببصره وراءٍ ببصره، كما لا يعقل له عند كونه عالمًا بالشيء إلا حالة واحدة،

وإن وُصِف عند ذلك بأنه عالم وعارف فلا فرق بين من جعل له بكونه مدركًا للشيء ببصره حالة زائدة على ما قاله بكون رائيًا وبين من قال: إن له أحوالًا زائدة لا سبيل إلى معرفتها.

وبعد، فكان يجب على هذا القول أن يجوّز أن نُدرك الشيء بأبصارنا على وجه وإن لم نره بأبصارنا، أو نراه بأبصارنا وإن لم نُدركه بأبصارنا؛ لأنه لا يصح أن يقال: إن لأحد الأمرين تعلّقًا بالآخر على وجهٍ لا يصح أن يحصل خاليًا منه؛ لأن ذلك يوجب التباسه بما لا يفيد إلا حالة واحدة.

وبعد، فلو ثبت ذلك من حاله ليدلّ على ما يقصد إليه من أن كل ما يستحيل أن نُدركه بأبصارنا فيجب أن لا نراه بأبصارنا من حيث كانت الرؤية بالبصر لا تنفكّ من الإدراك بالبصر، فإذا صح أنّ حال المدرِك والرّائي حالة واحدة، وثبت بما قدّمناه من جهة اللغة أنهما يفيدان هذه الحالة، فقد صحّ الاستدلال بالآية على أنه تعالى لا يجوز أن يُدرَك بالأبصار، ولا يُرى بها.

[شُبهة على الإدراك بالبصر]

فإن قيل: إنّا ندَّعي أن الإدراك بالبصر، وإن لم يكن بخلاف الرؤية بالبصر، فهو رؤية بالبصر على وجهٍ مخصوص، وهو أن يرى الشيء من جميع جهاته فيصير الرائي له محيطًا به، ويصير البصر محيطًا به، فلا يجب في كل ما يدرَك بالبصر لاستحالة الجهات عليه أن لا يُرى بالبصر، كما أن الفهم والفقه، لمّا كان علمًا على وجه، لم يمتنع أن يُعلم ما لا يصح أن يُفقه ويُفهم، فجوّزوا كون الآية دالَّة على أنه تعالى لا يُدرَك بالأبصار وإن كان يُرى في الحقيقة. قيل له: إن الأمر لو كان على ما زعمته لوجب أن لا يُوصف الواحد منّا بأنه يُدرِك ببصره هذه الأجسام الحاضرة لنا؛ لأنه لا يراها في وقتٍ واحد من جميع الوجوه، ولوجب أن لا يُوصف في الحقيقة بأنه قد أدرك اللّون ببصره، لأنه لا جهات له يُرى عليها، فإذا بَطُل ذلك، وعَلِم أنه لا شيء يوصف الواحد منا بأنه يراه ببصره إلّا ويوصف بأنه يدركه ببصره على اختلاف أحواله، فذلك يُبطل ما تعلّق السائل به. وإنما قلنا: إنّ الفهم والفقه هو العلم بمعنى الكلام دون العلم

بالأشخاص وسائر الأشياء من حيث ثبت أنّ الواحد منّا يوصف في الحقيقة بأنه يعلم نفسه وكون السماء فوقه والأرض تحته وإن لم يوصَف بأنه يفهمها ويفقهها. فلذلك جعلنا المُستفاد بالفهم والفقه أخصّ من المُستفاد بالعلم، وليس كذلك حال الإدراك بالبصر والرؤية بالبصر لأنهما يطردان في الاستعمال على سواء، فهما بمنزلة وصفنا للعلم بأنه معرفة، وللقدرة بأنها قوّة، دون ما سأل السائل عنه.

[شُبهة على الإدراك بالبصر]

فإن قيل: إنه سبحانه إنما نفى أن يُحاط به بالبصر، ودلّ بالآية على أنه ليس بجسم يصح ذلك فيه، وهذا هو المعقول من الإدراك بالبصر، فكيف تدلّ الآية على أنه تعالى لا يُرى؟ قيل له: إنّ الإدراك إذا أُطلق لم يحتمل الإحاطة، لأنه لا يُستعمل حيث تُستعمل الإحاطة، فلا يقال: أدرك السور المدينة، والدار من فيها، والثياب الرجل، والقلنسوة الرأس، وعير المنبت الكافور، وإنْ كان محيطًا بذلك كلّه. ولا يقال: إن بصرنا أحاط بالسمٰوات، وإن قيل فيه: إنه قد أدرك السمٰوات. فإذا كان عند الإطلاق لا يُستعمل بمعنى الإحاطة، فكيف به إذا قُرِن بالبصر! وقد بينّا أنه عند ذلك لا يحتمل إلا الرؤية بالبصر، وفي ذلك إسقاط هذا السؤال.

[شُبهة أن الله نفى أن يُدرَك بالأبصار ولم يرد نفي الرؤية]

فإن قيل: هلّا جوَّزتم أن يكون إنما نفي أن يُدْرَك بالأبصار، ولم يُرِد نفي الرؤية، وإنما أراد نفي إدراكه بها على سبيل إدراك الحرارة والبرودة، ولذلك يصح أن يقال في زيد: إنه أدرك ببصره حرارة الميل وبرودته، فلا تكون الآية دالّة على ما استدلَلْتم بها عليه؟ قيل له: إن إدراك الحرارة والبرودة لا يختصّ به البصر؛ لأنّ حكمه فيه وحكم سائر محالّ الحياة سواء لا يختلف، فيجب حمل الآية على ما يختصّ البصر بالإدراك به دون ما يُشركه غيره فيه. ولو ثبت أنّ ذلك يُستعمل على ما سأل عنه السائل لم يؤثّر فيما اعتمدناه؛ لأنه يجب أن تدلّ الآية على أن لا يدرَك بالأبصار على كل وجه يصح عليه الإدراك بالبصر من جهة الرؤية ومن غير جهة الرؤية. فكيف وما قدَّمناه يقتضي أنه لا يخصّ البصر

بالإدراك إلّا ويُراد به ما يختصّ به دون ما شارك غيره فيه وهو الرؤية! وعلى هذه الطريقة تُستعمل هذه اللفظة في اللغة، فمتى قائل قائلهم: أدرك بأذنه أدركت أذنه الصوت، لم يُرِد إلا ما تختصّ الأُذن به. وكذلك إذا قال القائل: أدرك بصره أو أدرك ببصره، لم يُرِد به إلا الرؤية.

[شُبهة أن المُبصرين يدرِكون الله تعالى]

فإن قيل: إنّ الآية إنما تدلّ على أنه سبحانه لا تُدرِكه الأبصار، وليس في ذلك خلاف؛ لأن البصر لا يدركه في الحقيقة، وليس فيها دلالة على أن المُبصرين لا يُدركونه، فكيف يصح اعتمادكم على ظاهرها؟ قيل له: إن البصر إذا أُريد به الرؤية؛ فالدّلالة قد دلَّت على أن الرّائي لا يرى برؤية وعلى نفي الرؤية في الحقيقة، فلا يصح أن يكون هو المراد بالكلام. وإن أُريد به نفس الحاسّة، فلا يصح أن يكون هو المراد؛ لأن البصر لا يصح أن يرى شيئًا ألبتّة، لأن ذلك يستحيل فيه لشيءٍ يرجع إليه. فكما لا يصح أن يَرى البصر القديم تعالى، فكذلك لا يصح أن يُرى غيره، فكيف يقال: إنه تعالى إنما نفي أن يدركه البصر مع أن ذلك يستحيل فيه على كلّ وجه؟ وكيف يصح صرف الآية إلى ذلك وقد تمدح تعالى بها؟ ومتى حُمِل على هذا الوجه لم يصحّ كونه مدحًا البتّة؟ وكيف يصح حمله على هذا الوجه، وقد اقتضى ظاهر الآية معنى النفي، وليس للبصر رؤية بنفي، ولا يختص بما يختصّ به الرّائي حتى يصير في الحكم منفيًّا؟ فيجب إذًا حمله على أن المراد به إدراك المُبصر؛ لأن هناك حالًا يختصّ بها تجري مجرى الإثبات، ويصح أن يكون في الحكم كالمنفيّ، فمتى أُريد ذلك بالآية صحّ صرف النفي إليه.

وبعد، فإنّ نفي ما يتعلق حصوله بالحاسّة عن الحاسّة وعن ذي الحاسّة لا يختلف؛ لأن أهل اللغة لا يفرّقون بين قول القائل: «يد فلان لا تكتب»، وبين قولهم: إن فلانًا لا يكتب بيده، ولا يفصلون بين قول القائل: «رجل فلان غير ماشية»، وبين قولهم: «فلان غير ماشٍ برجله»، ويجرون كِلَا اللفظتين على أمر واحد. فكيف يصح لهذا السائل أنْ يفصل بين قوله سبحانه: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَـٰرُ﴾ [الأنعَام: الآية ١٠٣] وبين قوله لو قال: لا يدركه المُبصر بالأبصار؟

[شُبهة إدراك المؤمنون لله تعالى]

فإن قيل: إنه تعالى نفى إدراك جميع المُبصرين، ولم ينفِ أن يُدركه بعضهم وهم المؤمنون على ما يذهب إليه، فليس في الآية دلالة على ما ذهبتم إليه. قيل له: إن نفي إدراك جميع المبصرين له يقتضي نفي ذلك في أبعاضهم وآحادهم، كما أنّ إثباته نفسه مدرِكًا جميعهم يقتضي إثباته مدرِكًا لآحادهم، فكيف يصح أن ينفي أن يدركه جميع المبصرين، ويثبت بعضهم مدرِكًا له، وهل هذا إلا نقص من قائله؟!

[شُبهة نفي الرؤية في الدنيا دون الآخر وردّ الجبائيّ]

فإن قيل: إنا نسلم لكم أن المراد بالآية نفي الرؤية بالبصر على ما بيَّنتموه، فما الذي تدفعون به القول بأنه تعالى أراد نفي الرؤيا في الدنيا دون الآخرة على ما نذهب إليه؟ قيل له: إن شيخنا أبا عليّ رحمه الله أجاب عن ذلك بأنْ قال: إنه تعالى قد نفى أن يُدْرَك بالأبصار نفيًا عامًّا من غير توقيت، فيجب القطع على أن المراد به في كل حال، ولا فرق بين من قال: إنه أراد به في الدنيا دون الآخرة، وبين من قال: إنه أراد بذلك في بعض أوقات الدنيا دون بعض على ما يذهب إليه بعض من يقول بالحلول. ولا فرق بين من قال ذلك في هذه الآية وبين من قال بمثله في سائر ما تمدح بنفيه عن نفسه، نحو تمدّحه بنفي السِّنة والنوم، ونفي الصاحبة والولد، ونفي المثل. فإذا وجب حُمِل ذلك أجمع على أن المراد به النفي في كل حال، فكذلك القول فيما ذكرناه. والمُعتمد في الجواب عن ذلك أنه تعالى تمدّح بنفي الإدراك عن نفسه وما كان نفيه مدحًا مما يرجع إلى ذاته، فإثباته له لا يكون إلا نقصًا، وصفات النقص لا تجوز على القديم سبحانه في الدنيا ولا في الآخرة، فيجب أن لا يُرى في الدنيا ولا في الآخرة، وأن لا يصح أن يكون المراد بالآية النفي في وقتٍ دون وقت، كما لا يصح أن يكون المراد بقوله: ﴿لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥٥] نفي ذلك في حالٍ دون حال. وإنما قلنا: إن هذا هو المعتمد؛ لأن قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعَام: الآية ١٠٣] هو نفي لإدراك الإبصار عنه فقط، وليس في ظاهر الكلام نفي ذلك في كلّ حال، فادّعاء العموم فيه لا يصح من جهة اللفظ ولا من جهة فحوى اللفظ.

[شُبهة على تَمدّح الله تعالى نفسه]

فإن قيل: قد اعتمدتم في هذه الجملة على أشياء منها أنه تعالى تَمدَّح بنفي الإدراك عن نفسه، ومنها أن ما تمدَّح بنفيه عن نفسه فيجب أن يكون في إثباته نقص. ومنها أن نفي الإدراك عن نفسه يرجع إلى ذاته لا إلى ما يجري مجرى التفضّل، فدلّوا على ذلك أجمع ليتمّ لكم ما قصدتم إليه. قيل له: أمّا الذي يدلّ على أنه سبحانه تمدَّح بنفي الإدراك عن نفسه فاتّفاق الأُمّة على ذلك؛ لأنّ كل من تكلَّم في هذا الباب قال: إنه تعالى تمدَّح بذلك، وإنما اختلفوا في كيفيّة تمدّح الله عزّ وجلّ به، فمنهم من قال: إنه تمدّح بنفي الإدراك بهذه الحاسّة، وإن صح أن يُرى بحاسّة سادسة، ومنهم من قال: إنه تمدّح بنفي الإدراك وإن صح أن يُرى، وجعل الإدراك غير الرؤية، ومنهم من قال: إنه تمدّح بنفي الإحاطة عن نفسه، ومنهم من قال: إنه تمدّح بنفي الرؤيا في الدنيا عن نفسه، وإن صح أن يُرى في الآخرة. وقلنا: إنه تمدّح بنفي الإدراك عن نفسه على كلّ حال، فإذا اتّفقت الأُمّة على أنه تعالى قد امتدح بهذه الآية على ما ذكرناه، فقد صحّ بالإجماع ما ادَّعيناه. ثم يجب أن ننظر على أيِّ وجهٍ يصح حمل التمدّح بالآية عليه، فنقول: إنه المراد. فإذا صحّ أن تمدحه بنفي ما يرجع إلى ذاته لا يصح إلّا وإثبات ذلك نقص، فقد صحّ أنه لا يجوز أن يُرى في الدنيا ولا في الآخرة.

ومما يُوضح ذلك أنّ سياق الآية وعجزها يقتضي أنها أجمع جارية مجرى المدح، لأنه تعالى قال: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ. . .﴾ إلى قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾ [الأنعَام: الآيات ١٠١ ـ ١٠٣]، فيجب أن يكون جميع ما وَصَف به نفسه في هذه الآيات مدحًا؛ لأن مجرى جميعه مجرى المدح. ويؤيّد ذلك أنّ جماعة المسلمين يثنون على الله تعالى ويمدحونه بقولهم: «يا من يَرى ولا يُرى»، وقد رُوي ذلك عن النبيّ صلّى الله عليه وآله[١] أنه ذكره في جملة تحميده ودعائه. فإذا صحّ ذلك، فيجب أن يكون مأخوذًا من قوله تعالى:

---

(١) لم أجد الحديث فيما بين يدي من المصادر.

﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعَام: الآية ١٠٣]، فلولا أنه عقل عنه أنه مدح لم يجعل ما ذكرناه ثناء له ومدحًا.

فأمّا قول مَن قال: إنه سبحانه تمدّح بنفي الإدراك عن نفسه كما يتمدَّح الملك بأنه لا يُرى؛ لأن كثرة رؤية الناس له كالابتذال به، فسخفٌ من قائله يدلّ على أنه كان لا يعرف كيفية الاستدلال بهذه الآية. وذلك أن الملك لا يتنزّه عن رؤية من يتشرّف برؤيته، أو ينتفع به دينًا ودنيا، وإنما يتنزّه عن رؤية من تضره رؤيته. ولذلك لم يجعل من صفات الأنبياء صلوات الله عليهم التنزّه عن رؤية غيرهم لهم، ولا يصح أن يكون ذلك مدحًا في الملوك، ولا يكون مثله مدحًا في الأنبياء. وكيف يصح لعاقل التعلّق بذلك؟ وإنما نحن نجعل الآية تمدّحًا بنفي الإدراك بالبصر لأنها تنبىء عن استحالة ذلك عليه، فتمثيله ذلك بما قالوه في الملك، مع أن رؤيته تصح، بعيد، ويجب على هذا القول أن تجوّزوا أن يراه الأنبياء والصالحون وأن تمدح بنفي رؤية غيرهم له كما قالوه في الملك.

وأمّا ما له، قلنا: إنه تعالى تمدَّح في هذه الآية بنفي أمر يرجع إلى ذاته، فهو لأن ما يصح أن يرى أو يستحيل ذلك فيه، أو يثبت ذلك فيه، أو ينتفي، لا يتعلق بالفعل ولا باختيار مختار. فإذا صحّ ذلك، وتمدّح جلّ وعزّ بأن الأبصار لا تُدركه، فيجب أن يكون ذلك تمدّحًا بأمرٍ يرجع إلى ذاته، فكأنه جلّ وعزّ نبّه بذلك على أنه حال معها يستحيل أن يُرى، كما أنه تعالى قد نبّه بقوله: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌۚ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥٥]، على أنه في ذاته يستحيل ذلك عليه. وإذا صح ذلك وجب القضاء بأن إثبات ذلك له يقتضي صفة نقص فيه، وإذا اقتضى ذلك فيه، وجب نفي ذلك عنه في كلّ حال.

[شُبهة النفي والنقص]

فإن قيل: أليس تعالى تمدّح بأنه يتفضّل على عباده بالإحسان والإنعام والجود والأفضال، ولم يوجب نفي ذلك نقصًا، فهلّا جوَّزتم كونه متمدّحًا بنفي الإدراك بالبصر عن نفسه، وإن لم يوجب إثبات ذلك نقصًا؟ قيل له: إن التمدّح

بفعل التفضّل متى قيل فيه إن نفيه نقص ينقص وجه التمدّح به، وخرج التفضّل من كونه تفضّلًا، ولا يصح أن نثبته متمدّحًا على وجه يزيل معنى التمدّح. ولذلك قلنا: إن تمدّحه بفعل الثواب وما شاكله يقتضي أن يلحقه بنفي ذلك نقص؛ لأن من حقِّ الواجب أن يستحق الذمّ بأن لا يُفعل، وليس كذلك تمدّحه بنفي الإدراك عن نفسه، لأن ذلك لا يتعلق بالتفضّل والأفعال أصلًا.

[شُبهة على كلام أبي علي الجبائي]

فإن قيل: أليس عند شيخكم أبي علي رحمه الله يصح التمدّح بفعل الإدراك؛ لأن الإدراك عنده معنًى، ويصح أن يتمدّح بأن لا يفعله، فيجب أن يجري التمدّح بإثبات ذلك ونفيه مجرى التمدّح بالأفعال على قوله، وهذا يوجب على مذهبه أن لا يصح التعلق بظاهر الآية؟ قيل له: إنه رحمه الله يحيل أن لا يرى ما يصح أن يُرى وأن لا تحدث الرؤية في عين الواحد منّا إذا كانت الحال هذه، كما لا يجوز أن لا يحدث الموت إذا نقص بنية الحي، ولا يجوز أن لا تنتفي حياته والحال هذه. فعنده إذا كان الحال هذه يستحيل أن لا تحصل الرؤية فيما يصح أن يرى، أو يحصل فيما يستحيل أن يرى ويجريه مجرى ما يستحيل رؤيته عندنا. فإذا صحّ ذلك زال الاعتراض بما ذكرته على مذهبه.

[شُبهة إمكانية إدراك الله تعالى في الآخرة بالأبصار ولا يكون ذلك نقصًا]

فإن قيل: ألستم تمدحونه جلّ وعزّ بأنه حليم، ولا ترجعون بذلك إلا إلى أنه لا يعاقِب من عصاه؟ ولِمَ يجب أن يكون إثباته معاقِبًا في الآخرة نقصًا؟ فجوّزوا أن يدرَك في الآخرة بالأبصار ولا يكون ذلك نقصًا، وإن كان قد تمدّح بأنه لا يُدرَك بالأبصار. قيل له: إنّ وصفنا له جلّ وعزّ بأنه حليم يفيد أنه لم يفعل العقاب على وجه هو متعجّل بفعله، فإثباتنا إيّاه في الآخرة معاقِبًا لا يُخرجه من أن يكون غير متعجّل بفعل العقاب، فلم يثبت له ما مدحناه بنفيه عنه على الوجه الذي مدحناه به. والحليم في الشاهد إنما يُوصف بذلك لأنه لا يعاجل بالعقاب، فمتى لم يعاجِل به وُصِف بذلك أخّره أم تركه أصلًا. والتارك للعقاب لم يُوصَف بأنه حليم لتركه له، وإنما يوصف بذلك لأنه لم يتعجّل بفعله؛ فليس لأحدٍ أن يقول: إن ما ذكرتموه ليس هو المراد بوصف الحليم بأنه

حليمٌ في الشاهد، هذا هو قول شيخنا أبي هاشم رحمه الله. فأمّا شيخنا أبو علي رحمه الله، فإنه يقول: إن تمدّحنا له بأنه حليم هو تمدّح بفعل ما يُنافي وجوده وجود العقاب من الإنعام والصِّحة وما يجري مجراهما. ويجري ذلك مجرى تمدّحه بفعل التفضّل، فالكلام عنه زائل من هذا الوجه، وإن كان الصحيح في وصف الحليم ما قدَّمناه أولًا.

[الأصل فيما يمدح به القديم سبحانه، وفيما يتمدّح هو به]

واعلم أن الأصل فيما يمدح به القديم سبحانه، وفيما يتمدّح هو به، أنه على قسمين: أحدهما تمدّح بأمرٍ يرجع إلى إثبات الفعل ونفيه، والثاني تمدّح بما يرجع إلى ذاته.

ثم ينقسم كلّ واحد من القسمين على ضربين: فما تمدّح به لأمرٍ يرجع إلى الفعل قد يكون تمدّحًا بإثبات، وقد يكون تمدّحًا بنفي، فما هو تمدّح بإثبات بعض أفعاله على قسمين: أحدهما يقتضي نفيه نقصًا، وهو التمدّح بفعل الواجب من تمكين المكلّف، والألطاف، وإزاحة العلل، وإثابة من يستحق الثواب، إلى ما شاكله. وإنما قلنا ذلك فيه لأنه تمدّح بفعل واجب، ومن حقِّ الواجب أن يستحقّ الذم بأن لا يفعله من وجب عليه، فكذلك قلنا: إن نفيه يقتضي النّقْص، لكنه يجب أن يُشرط فيه فيقال: إن نفيه في سائر الأحوال لا يقتضي ذلك فيه.

والضرب الثاني: تمدّح بفعل الإحسان، وسائر ما يتفضّل به في الدِّين والدنيا، فنفي ذلك لا يوجب النقص؛ لأن القول بأن نفيه يوجب نقصًا يُخرجه من كونه تفضّلًا؛ لأن التفضل ما للمتفضّل أن يفعله، وله أن لا يفعله، فلذلك لم يوجب نفي ذلك النقص، وإن كان متمدّحًا بفعله.

وأما تمدّحه بفعل النفي، فعلى قسمين: أحدهما إثباته يوجب النقص، وذلك نحو تمدّحه بأنه لا يظلم الناس شيئًا، وما الله بظلّام للعبيد، فإنّ إثبات ذلك يوجب النقص، تعالى عن ذلك، وإنما كان كذلك لأن من حقِّ القبيح أن يستحقّ الذمّ بفعله، فلا يصحّ أن لا يكون إثباته نقصًا، فلذلك لا نُجيز أن يفعل جلّ وعزّ شيئًا من القبائح، كما لا نُجيز أن لا يفعل بعض الواجبات.

والضرب الثاني: تمدّحه بنفي فعل يجري نفيه مجرى التفضّل، وذلك نحو أن يتمدّح بأنه لا يعاقِب الكافر والفاسق لو تمدّح بذلك، وإن كان لو عاقبهما لكان ما يفعله عدلًا وحكمة، فإن إثبات ما يتمدّح بنفيه من هذا القبيل لا يوجب النقص؛ لأنّ له أن يعاقِب، كما أن له أن لا يعاقِب، فهو في هذا الوجه بمنزلة التفضّل في أنه يستحقّ المدح بأن لا يفعله، ولا يستحق بفعله الذمّ، وإنّما كان كذلك لأن الآلام المستحقّة ـ إذا لم يفعل ـ صارت بمنزلة ابتداء اللذّات، ولذلك وقع الإحباط والتكفير بين الثواب والعقاب على هذا الوجه. ولذلك نقول في المظلوم: إنه إذا كان من أهل النار ولم يصح أن يوفر عليه ما يستحقّه من الأعواض أن يجعل ذلك جزءًا من عقابه، وجعلنا انتقاص كل جزء من العقاب بمنزلة إيصال جزء من اللذّة إليه، وبذلك يستحقّ المبرىء غيره من الدِّين وسائر الحقوق المدح، كما يستحقّ مثله على العطايا المُسداة. فقد ثبت أنه جلّ وعزّ لو لم يعاقِب الكفار والفسّاق وعفا عنهم لاستحقّ المدح، وإن كان لو فعل بهم العقاب لم يكن ذلك نقصًا فيه. فقد ثبت أن النفي والإثبات في باب الأفعال يتساوى ولا يختلف، وهذه الطريقة أوْلى من طريقة مَنْ فَصَل بين الأمرين وجعل النفي مخالفًا للإثبات.

فأما التمدّح إذا كان بأمرٍ يرجع إلى الذات، فإنه ينقسم إلى أقسام ثلاثة: أحدها تمدّح بإثبات في الحقيقة، والثاني تمدُّح بما يجري مجرى الإثبات، والثالث تمدّح بما يجري مجرى النفي.

فأمّا التمدح بما هو إثبات في الحقيقة، فكوصفنا له بأنه موجود قديم باقٍ إلى سائر ما يفيد وجوده، فإنّ ذلك إثبات في الحقيقة، ونفي ذلك يُوجب النقص؛ لأن نفي ذلك يقتضي عدمه في حال أو في كل حال، وذلك يخُرجه من كونه قديمًا، ولا شيء أدلّ على النقص مما يفيد فيه إخراجه عن كونه قديمًا.

فأمّا التمدّح بما يجري مجرى الإثبات، فكوصفنا له بأنه عالمٌ قادر حيّ سميع بصير؛ لأن هذه الصفات أجمع تفيد مدحه بما هو عليه في ذاته، ونفي جميع ذلك يوجب النقص؛ لأن خروجه من كونه عالمًا وقادرًا وحيًّا وسميعًا وبصيرًا يوجب فيه النقص.

[شُبهة على إيجاده تعالى للأجسام وعدم وصفه بالقدرة عليه]

فإن قيل: أليس القديم تعالى عند إيجاده الأجسام قد خرج عن أن يكون قادرًا عليها عندكم، ولا يوجب ذلك نقصًا فيه، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ قيل له: إنّ وصفنا إياه عند إيجاده للأجسام بأنه لا يوصف بالقدرة عليه إنما لا يوجب النقص؛ لأنه يفيد خروجه من كونه قادرًا على شيء يستحيل كونه مقدورًا، وإنما يلحق بمثل هذا النقص متى أبنّا عن خروجه من كونه قادرًا على شيء يصح كونه مقدورًا في نفسه ويصح مع ذلك كونه مقدورًا له. ولذلك لا يعدّ كونه تعالى غير موصوف بالقدرة على أفعال العباد نقصًا لما استحال كونها مقدورة له، ولا يعدّ كونه غير موصوف بالقدرة على إيجاد الأجسام والألوان وما جرى مجراها صفة نقص؛ لأنا إنما جعلنا ذلك مفيدًا للنقص لما كانت الأجسام والألوان مقدورة في الحقيقة، وإنما لم يصح من الواحد منّا أن يقدر عليهما لأمرٍ يرجع إليه لا إلى الجسم واللّون، وهو لأنه يقدر بقدرة تحلّه لا يصح أن يفعل بها الأجسام أو الألوان لا لأمرٍ يرجع إلى جنسهما. فأمّا القديم تعالى، فإنما لا نصفه بالقدرة على إيجاد ما قد أوجده من الأجسام، لا لأمرٍ يرجع إليه، لكن لشيءٍ يرجع إليها، وهو أنها بوجودها قد خرجت من أن يصح إيجادها، فلا يوجب وصفنا له بذلك فيه صفة نقص على وجهٍ من الوجوه.

[شُبهة أخرى على إيجاده تعالى للأجسام]

فإن قيل: فيجب إن كان الأمر كما زعمتموه أن يكون وصفًا له إذا هو أفنى الأجسام بأنه قادر على إيجادها ليس بصفة مدح، وإنْ كان وصفنا له بأنه لا يُوصف بالقدرة عليها عند وجودها ليس بصفة نقص. قيل له: إنه إذا أفنى الأجسام فقد صارت بحيث يصحّ إيجادها، وإذا صح ذلك فيها، فوصفنا له جلّ وعزّ بأنه قادر على إيجادها في أنه مدح بمنزلة وصفنا له بأنه قادر على سائر ما نصفه بالقدرة عليه. وليس كذلك ما لا نصفه بالقدرة عليه مما قد وجد، لأنّ ما له لم نصفه بذلك ليس هو لشيء يرجع إليه، بل هو لأمرٍ يرجع إليها، وهو استحالة وجودها.

فلذلك قسمنا وصفنا لمن يصفه بأنه غير قادر على الشيء إلى قسمين: أحدهما يوجب النقص، وهو أن يفيد هذه الصفة فيه كونه غير قادر على ما هو مقدور له وأمثاله مقدور؛ لأن ذلك يفيد أنه إنما لم يقدر عليه لأمرٍ يرجع إليه لا إلى المقدور، ومتى أفادت الصفة أنّ المقدور في نفسه يستحيل وجوده، أو يستحيل كونه مقدورًا له، وأن الحيّ إنما لم يُوصف بالقدرة عليه لذلك لا لشيءٍ يرجع إليه [لم يفد ذلك فيه نقصًا. فأمّا كونه جلّ وعزّ غير مدرِك لما لم يوجد من المدركات، فإن ذلك لا يوجب فيه نقصًا؛ لأنه إنما خرج من كونه مدركًا لها لاستحالة كونها مدرِكة له وهي معدومة، لا لأمرٍ يرجع إليه، ففارق حاله] وصفنا له بذلك ووصف أحدنا عند غيبة المدرك عنه بأنه لا يدرَك؛ لأنه قد يخرج من أن يدركه مع كون المدرك بالصفة التي يصح أن ندركه عليها لأمرٍ يرجع إليه يقتضي فيه النقص، وهو كونه رائيًا بحاسّة تحتاج في الرؤية بها إلى شروط لم تتكامل مع غيبة المدرك.

وأما وصفنا له بأنه مريد وكاره، فإنه يجري مجرى المدح بالأفعال، لأنه إنما يحصل مريدًا كارهًا بإرادة وكراهة يُحدثها، والدّاعي له إليهما [هو الداعي إلى فعل المراد إذا كان المراد من فعله والدّاعي له إليهما]، هو صفة المراد إذا كان من غير فعله؛ لأنه إنما يريد الطاعات من فعلنا لاختصاصها بأنّا نستوجب بفعلها الثواب، ويكره القبائح منها لاختصاصها بأنّا نستحقّ بفعلها العقب، فلذلك نريد ونكره. فلهذا قلنا: إن ذلك يرجع إلى أنه في حكم التمدّح بالفعل.

فأمّا التمدّح بما يجري مجرى النفي، فإنه يجري على طريقةٍ واحدة في أن إثباته لا يكون إلّا نقصًا، وذلك نحو تمدّحه بأنه لا تأخذه سِنة ولا نوم، وليس كمثله شيء، وبنفي الصاحبة والولد، إلى ما شاكله؛ لأن كل ذلك يفيد أنه لِمَا هو عليه في ذاته لا يصح عليه هذه الأُمور. وصحتها عليه تفيد كونه محدثًا؛ لأن من حقِّ السِّنة والنوم أن لا يصحّان إلّا على الجسم الذي يصحّ الفتور والاسترخاء عليه، والصاحبة والولد لا يصحّان إلا على الأجسام التي يصح معنى المُضاجعة عليها ومعنى الولادة، ودخول الشيء وخروجه فيه، وإثبات مثل له يقتضي فيه أنه ليس بقادر لنفسه، وأن منعه

عن مراده يصح فقد بان أن إثبات جميع ما يمدح بنفيه من هذه الوجوه يقتضي فيه النقص؛ لأنه يوجب كونه جسمًا، أو خارجًا من كونه قادرًا لنفسه، وفي ذلك إخراج له من كونه قديمًا، وفي إخراجه من كونه قديمًا إبطال له وإبطال الحوادث.

وأما تمدّحه جلّ وعزّ بأنه لا يُدرَك بالأبصار، فإنه يجري على هذا المنهاج، فإن إثباته لا يكون إلا نقصًا لأنه تمدّح بنفي أمرٍ يرجع إلى ذاته، فلذلك وجب أن لا تُدركه الأبصار على وجهٍ من الوجوه.

[شُبهة على أن إدراكه تعالى بالأبصار نقص]

فإن قيل: إنما يصح قولكم: إن إثبات ذلك نقص متى بيَّنتم الوجه الذي له صار وصفًا له أنه لا تُدركه الأبصار مدحًا، وبيَّنتم أنه مدح على وجه يقتضي أن نفيه نقص، ومتى لم تبيِّنوا وجه المدح لم يتمّ ما ذكرتموه؛ لأنه لا يصح لكم القول بأنه سبحانه امتدح بذلك على وجهٍ لا يعقل. قيل له: إنه تعالى إذا ثبت أنه قد امْتُدِح بذلك، وعُلِم أنّ امتداحه لا يصح أن يكون باختيار فعل أو بانتفاء فعل، عُلِم أنه تمدّح بأمرٍ يرجع إلى ذاته، وإذا صح لك، وعُلِم أن ما لا يُرى إنما لا يُرى لأمرٍ هو عليه لنفسه لا يجوز خروجه عنه، أو لخروجه عن أن يكون بصفة ما يثبت بالدَّليل أنه يُرى، ويستحيل في الوجهين جميعًا أن تتغيّر حاله، كما أن ما يُرى إنما يُرى لاختصاصه بحال هو عليه متى كان عليه وجب أن يُرى، وخروجه عنه يستحيل.

فإذا صح ذلك، عَلِم أنه في ذاته لا يصح أن تُدركه الأبصار، فإذا كان لِمَا هو عليه في ذاته يجب ذلك فيه، فيجب كما لا يتغيّر في ذاته عمّا هو عليه، أن لا يختلف حاله في نفي الإدراك عنه. وقد قيل: إن وجه التمدّح بذلك أنه إنما يستحيل أن يُرى لكونه قديمًا؛ لأن ما يُرى بالأبصار من حقِّه أن يكون محدثًا، لأنه لا يصح أن يُرى بالأبصار إلا ما صحّ كونه في جهةٍ دون أخرى، وما استحال ذلك عليه لا يصحّ أن يُرى بالأبصار، ولا نقص أعظم من إثباته محدثًا لو كان مرئيًّا بالأبصار، فيجب أن يكون نفي إدراك البصر عنه يوجب المدح، وإثباته يوجب النقص.

[شُبهة على أن نفي الإدراك عنه تعالى يُوجِب فيه المدح]

وليس لأحدٍ أن يقول: ألستم تنفون الرؤية عن الإرادة والاعتقاد وغيرهما، وإن لم يكن ذلك مدحًا لهما، ولا إثباته نقصًا، فكيف يصح أن تقولوا في القديم جلّ وعزّ: إن نفي الإدراك عنه يوجب فيه المدح، وإثباته له يوجب النقص؟ قيل له: إنه تعالى تمدّح بأنه يَرى ولا يُرى، وامتداحه بمجموع الأمرين يمنع مما سألت عنه، كما أنه تعالى تمدّح بنفي السِّنة والنوم عنه مع أنه حيّ، فإنما تمدّح بمجموعهما، فكما ليس لأحدٍ أنه يقول: أليس نفي السِّنة والنوم عن الجماد لا يوجب المدح كما ذكرتموه في القديم؟ لأنّا نقول له: ليس الجماد على الصفة التي يكون القديم عليها امتدح بأنه لا تأخذه سِنة ولا نوم، فكذلك الإرادة والاعتقاد إنما لا تريان لأمرٍ يرجع إليهما، والقديم سبحانه، مع أنه يصفه سائر الرّائين يَرى ولا يُرى، لفقد بان بذلك من بين سائر الأشياء؛ لأن سائر الأشياء على أضربٍ ثلاثة: منها ما يَرى ويُرى وهو الواحد منّا، ومنها ما لا يَرى ولا يُرى وهو الألوان، ومنها ما لا يَرى ولا يُرى وهو الإرادات. والقديم سبحانه قد اختصّ بأنه يَرى ولا يُرى من بين سائر الأشياء، فما ساواه في إحدى هاتين الصفتين لم يُساوه في الوجه الذي تُمدح عليه، وسقط بذلك ما سأل عنه السائل.

[شُبهة على تمدّح الله تعالى بأنه يَرى ولا يُرى]

وليس لأحدٍ أن يقول: كيف يصح أن يتمدّح بأنه يَرى ولا يُرى، ويكون كِلَا الأمرين بمجموعهما مدحًا، ولا يكون كلّ واحد منهما مدحًا، ولو جاز ذلك لجاز أن نمدحه بأنه عالمٌ قادرٌ ولا نمدحه بأحد الأمرين؛ وذلك لأن الممدوح بذلك يختلف، فمنه ما يكون مدحًا له بانفراده، وفيه ما يكون مدحًا له مع غيره. ألا ترى أن وصفنا له بأنه موجود بانفراده ليس بمدح لمشاركة المحدث إيّاه فيه، ووصفنا له بأنه موجود لم يزل مدح! فكذلك لا يمتنع أن يكون الوصف له بأنه يَرى بانفراده لا يكون مدحًا، فإذا قُرِن إليه أنه يُرى يكون مدحًا، ولهذا نظير فيما يستحق من المدح على الأفعال أيضًا.

فقد صحّ بهذه الجملة وجه الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعَام: الآية ١٠٣]، على أنه تعالى لا يُرى.

[الدليل الرابع: هو قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٤٣]]

[استدلال شيوخ المعتزلة بهذه الآية]

وقد استدلّ شيوخنا رحمهم الله على أنه تعالى لا يُرى بالأبصار بقوله تعالى في قصة موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٤٣]، وإجابته إياه بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٤٣]، فنفى أن يراه، وأكّد ذلك بأنه علّقه باستقرار الجبل، ثم جعله دكًّا، ونبَّه بذلك على أن رؤيته له لا تقع لتعليقه إيّاها بأمرٍ وُجِد ضدّه على طريق التبعيد المشهور في مذاهب العرب؛ لأنهم يؤكّدون الشيء بما يعلم أنه لا يقع على جهة الشرط، لكن على جهة التبعيد؛ كما يقول قائلهم: «لا كلَّمتك ما لاح كوكب أو أضاء الفجر»، وكما قال الشاعر:

إذا شاب الغراب أتيت أهلي وصار القار كاللّبن الحليب[(١)]

وكما قال جلّ وعزّ: ﴿وَلَا يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلۡجَمَلُ فِي سَمِّ ٱلۡخِيَاطِۚ﴾ [الأعرَاف: الآية ٤٠]، وكما قال تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي ٱلۡجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ﴾ [هُود: الآية ١٠٨]، فكذلك قوله: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٤٣]، ثم جعله الجبل دكًّا بيَّن به انتفاء الاستقرار، دليلٌ على أن الرؤية لا تقع على وجه.

[شُبهة على كلام العلاف وأبي علي الجبائي]

فإن قيل: إنّ ظاهر قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٤٣] لا يدلّ على أنه سأل الرؤية بالبصرة، فيكون ما ذكرتموه من الجواب دلالة على نفي الرّؤية، فهلاّ جوَّزتم أن يكون إنما سأل أن يعرّف نفسه ضرورةً على ما ذهب إليه كثير من الشيوخ رحمهم الله كأبي الهذيل وأبي عليّ رحمهما الله، أو

(١) البيت ذكره المعافى بن زكريا في الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي ص ٢٣٤، ولم ينسبه.

لا؟ ويكون المراد بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٤٣] انظر إلى الآيات التي بظهورها أعرفك ضرورةً، نحو الآيات التي تظهر في الآخرة؛ كما قال تعالى: ﴿يَوۡمَ تَكُونُ ٱلسَّمَآءُ كَٱلۡمُهۡلِ ۝٨ وَتَكُونُ ٱلۡجِبَالُ كَٱلۡعِهۡنِ ۝٩﴾ [المعَارج: الآيتان ٨، ٩]، وكما قال: ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ﴾ [الحَجّ: الآية ٢]، و﴿تَذۡهَلُ كُلُّ مُرۡضِعَةٍ عَمَّآ أَرۡضَعَتۡ﴾ [الحَجّ: الآية ٢]، فلا يدلّ ظاهر الآية على ما ذهبتم إليه، سيّما وإطلاق الرؤية عندكم لا يقتضي الإدراك بالبصر، إلا إن تقيّد بذكر البصر، كما يقولونه في الإدراك؟

وكيف يصح أن يسأل موسى عليه السلام الرؤية، وقد عَلِم أنه كان يعلم أن الرؤية لا تجوز على الله تعالى عنده؛ لأنه لو لم يعلم ذلك لكان في حكم الجاهل بالله وتوحيده، وذلك لا يجوز على الأنبياء صلوات الله عليهم لِما فيه من التنفير عن القبول منهم والرجوع إلى قولهم؛ لأن أُمّته لو رجعوا إليه وسألوه عن الرؤية، وكان جاهلًا به، لأدّى إلى أن يعلموا أنه قد جَهِل ما قد عرفوه من التوحيد، وفي ذلك من التّنفير ما لا خفاء به!

وما أنكرتم أن تقطيعه الجبل، وجعله إيَّاه دكًّا، يدلّ على أنه إنما سأل إظهار الآيات التي يعلم عندها ضرورة، فأظهر تعالى من ذلك آية دلَّه بها على [أن حال التكليف لا يصح ظهور ذلك فيه ليعتبر، ويعلم أن حال الضرورة هو حال زوال التكليف، وأنه لا يصح في الدنيا] ما يصح في الآخرة من ذلك. وكل ذلك يبيّن أن المراد بالآية ليس هو الرؤية، ويُبطل تعلّقكم بها. قيل له: إنّ الرؤية إذا قُرِن إليها النظر وعدّاه بإلى، فالمراد به الرؤية بالبصر، وقد قال سبحانه: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٤٣]، فلما قرنه بالنظر وعداه بإلى وجب حمل ظاهره على الرؤية بالبصرة؛ لأنه لا يصح أن يكون المراد بهذا النظر الفكر، لأنه لا يقال في نظر الفكر: يُنظر إليه على الحقيقة، وإنما يُقال: يُنظر فيه. وقد ورد الكتاب بما يدلّ على ذلك، فقال سبحانه: ﴿يَسۡـَٔلُكَ أَهۡلُ ٱلۡكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيۡهِمۡ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِۚ فَقَدۡ سَأَلُواْ مُوسَىٰٓ أَكۡبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةً فَأَخَذَتۡهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلۡمِهِمۡۚ﴾ [النِّساء: الآية ١٥٣]، وقال تعالى: ﴿وَإِذۡ قُلۡتُمۡ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةً فَأَخَذَتۡكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمۡ تَنظُرُونَ ۝٥٥﴾ [البَقَرَة: الآية ٥٥]. ومتى قرن بالرؤية ذكر الجهرة، فالمراد به رؤية البصر. وذلك

يدلّ على أنّ موسى صلّى الله عليه إنما سأل الرؤية، ومتى حُمِل سؤاله على هذا الوجه أمكن حمل قوله: ﴿أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: الآية ١٤٣] على ظاهره، ومتى حُمِل على أن المراد به العلم احْتيج إلى حذف الآيات في الكلام، فيصير في التقدير كأنه قال: ربّ أرني أنظر إلى الآيات التي عندها أعرفك ضرورةً من غير أن يدلّ الظاهر عليه.

وقد حُكِي في القصة[١] أن قومه سألوه أن يُريهم ربّهم جهرةً، فأجابهم بأنّ ذلك يستحيل على الله تعالى، فلم يقنعوا بجوابه، وأحبّوا أن يردّ الجواب من قِبَل الله تعالى، فوعدهم ذلك ظنًّا منه بأنّ الجواب إذا وقع من قِبَله تعالى كان أحسم للشُبهة وآكد في الحجّة، فاختار السبعين لحضور الميقات، وهو الذي أراده تعالى بقوله: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَا﴾ [الأعراف: الآية ١٥٥]، ووعد قومه بأنه سأله سبحانه الرؤية بحضرة السبعين في الميقات، وسأله عزّ وجلّ كما وعد، فأجابه بما دلّ به على أنّ ما سألوه لا يجوز عليه. وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّٰيَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآ ۝١٥٥﴾ [الأعراف: الآية ١٥٥] دلّ على صحة ما قدّمناه؛ لأنه بيَّن أن للسفهاء فيما سأل من الاختصاص ما ليس له وللسبعين. وظاهر ذلك يدلّ على أنه إنما سأل على لسانهم، وأنهم لم يؤمنوا بأنه جلّ وعزّ لا يجوز أن يُرى عند جوابه، وأراد بقوله: ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآ﴾ [الأعراف: الآية ١٥٥] أن يقرّر أن ذلك لا يقع من الله تعالى، وإن كان ظاهره الاستفهام؛ كما قال تعالى: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المَائدة: الآية ١١٦] على وجه الإنكار لأنْ يفعل ذلك، لا على وجه الاستفهام. ولذلك تاب من مسألته، فقال تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: الآية ١٤٣]، وإنما تاب عندنا لأنه أقدم على أن يسأل على لسان قومه ما لم يُؤذن له فيه، وليس للأنبياء الإقدام على مسألة ما هذه حاله قبل ورود الإذن؛ لأنه لا يُؤمَن أن يكون الصلاح في أن لا يُجابوا إليه، أو في أن يفعل خلاف ما طلبوه إذا كان ذلك يصحّ فيه، فيقع بذلك التنفير عنهم. ولسنا نقول إنه تاب لأنه سأل الرؤية وهو

(١) وردت هذه القصة في مصادر ومراجع عديدة، منها المستدرك للحاكم، وتفسير ابن أبي حاتم، وتفسير القرطبي، وتفسير المنار، وغيرها.

غير عالم بأنها لا تجوز عليه تعالى؛ لأن الأنبياء لا يصح أن تجهل ما هذه حالة، لِمَا في ذلك من جواز وقوف أُمّتهم على ما في ذلك من حالهم، وفي ذلك تنفيرٌ عظيم. فلذلك صرفنا السؤال إلى أنه إنما سأل عن قومه، فلذلك قال: ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: الآية ١٤٣]، يريد بذلك: وأنا أوّل مَنْ آمنَ مِنْ قومي بأن الرؤية لا تجوز عليك، وإنما سألت ليثبتوا بالجواب الصّادر من قبلك أنّ ذلك لا يجوز عليك.

على أنّ مَنْ حمل الآية على أنه سأل أن يعرّفه نفسه ضرورةً، فلا بدّ له من الدخول فيما عابه علينا؛ لأنه يقال له: أتقول إنه سأله ذلك وهو عالمٌ بأنه في حال التكليف لا يحسن أن يعرفه نفسه ضرورةً، أو لا يعلم ذلك؟

[شُبهة على معرفة الله اضّطرارًا]

فإن قال: كان يعلم ذلك؛ لأن العقل قد دلّ على أن المكلّف لا يجوز أن يكون علمًا بالله من جهة الاضطرار[1] على ما يذهب إليه في هذا الباب، قيل له: فلماذا سأل ذلك مع علمه بأنه لا يجوز عليه، فإنْ ذكر في ذلك وجهًا لأجله سأله ذلك من أنه سأله ليصير ما علمه عنده آكد، ولكي يقف قومه عليه فيعرفون ذلك معرفته، مما قلناه في الوجه الذي نصرناه أقوى من ذلك، وما دلّ عليه من الآي التي ذكرناها.

وإن قال: كان موسى صلّى الله عليه غير عالم بأنه جلّ وعزّ لا يجوز أن يُعرف ضرورةً مع التكليف وإنْ كان العقل يدلّ عليه، قيل له: هذا يوجب كونه جاهلًا ببعض ما يتعلّق بالدِّيانات، والعقل يدلّ عليه. ولئن جاز ذلك ليجوزنَّ مثله في الرؤية؛ لأن الجهل بأنه تعالى لا يُرى ليس هو جهلًا بالله في الحقيقة، وإنما هو جهلٌ بحال الرّائي، كما أن الجهل بأنه يعرّفنا نفسه ضرورةً مع التكليف ليس بجهل، وإن كان جهلًا ببعض الأُمور العقلية المتعلّقة بالديانات.

فإن قالوا: أيجوز أن لا يَعرف موسى عليه السلام ذلك من جهة العقل؛ لأنه من الأُمور التي يصح أن تُعلم سمعًا، فلذلك صحّ أن يسأله تعالى؟ قيل له:

(١) الاضطرار: ما يوجد في الحيّ من فعل غيره، على وجه لا يمكنه دفعه عن نفسه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).

فجوّزوا أن يكون إنما سأله الرؤية على ما ذكرناه وهو غير عالمٍ به، لأنه مما يصح أن يُعلم بالسّمع، وإن كان العقل قد دلّ عليه.

[شُبهة على معرفة الله ودفاع القاضي عن أبي عليّ الجبائيّ]

فإن قالوا: إنما سأله المعرفة ضرورةً، لأن ذلك مما لا يُعلم إلا سمعًا، ولا مجال للعقل فيه. قيل لهم؛ إنّ الدلالة قد دلّت من جهة العقل على أن ذلك لا يصح مع التكليف، فما ذكرتموه ساقط. وقد ذكر شيخنا أبو عليّ رحمه الله في الأسماء والصفات(١) أن العلم بأنه تعالى مع التكليف لا يجوز أن يُعرف باضّطرار طريقة السمع، فذلك سأله موسى عليه السلام، وهذا قاله قديمًا. وإلّا فقوله وقول شيخنا أبي هاشم رحمه الله آخرًا أنّ ذلك عقلي، ولذلك يقطعان على أن أحدًا من المكلّفين لم يضطرّه الله تعالى إلى معرفته البتّة.

وبعد، فقد بيّنّا أنه لم يسأل الرؤية على وجه يُنبىء عن كونه غير عالم، وإنّما سأله على لسان قومه، وذلك مما يُبطل ما سألوا عنه من أنه لا يجوز أن لا يعلم الرؤية لا تجوز على الله تعالى؛ لأن في ذلك تنفيرًا.

[شُبهة على سؤال النبيّ موسى لربّه]

فإن قيل: لو كان سأل ذلك على لسان قومه لم يُضِف السؤال إلى نفسه، فلمّا قال: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: الآية ١٤٣]، وقال تعالى في الجواب: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: الآية ١٤٣]، دلّ ذلك على أنه سأل عن نفسه لا عن قومه. قيل له: إنه لا يمتنع أن يُورد السائل عن غيره المسألة على سبيل الإضافة إليه، ويكون الحال في ذلك معقولاً لِمَا تقدَّم من المقدّمات، وعلى ذلك يشفع أحدنا إلى غيره لغيره، فيقول له: أحبّ أن تفعل بي كيت وكيت، وأن تقضي حقّي فيه، ويجيب المشفوع إليه: بأني قد فعلت ذلك ولك وبك، ويكون ذلك صحيحًا، وإن كان السؤال عن غيره. وإنما كان كذلك لأن السائل لغيره عن غيره لغرضٍ له فيه تكفّل بالمشقّة لأجل غيره كتكفّله بها لأجل نفسه،

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

فتحقّق بإضافة السؤال إلى نفسه اهتماماً بذلك، وإنْ كان سائلاً عن غيره كاهتمامه إذا كان سائلاً لنفسه.

[شُبهة على سؤال النبيّ موسى أن يرى الله وجواب شيوخ القاضي]

فإن قيل: كيف يصح مع علمه بأنه تعالى لا يجوز أن يُرى أن يسأله ذلك لمسألة قومه، ولو جاز ذلك لجاز أن يسأله عن سائر ما يجهله قومه من صفات الله إذا سألوه ولم يقنعوا بجوابه حتى يسأله أن يكون له صاحبة وولد، ويكون مربوبًا، ويكون جسمًا، فإذا استحال ذلك وجب القضاء بمثله في الرؤية، وبَطُل ما حملتم الآية عليه؟ قيل له: إنما يصح أن يسأل عن قومه ما إذا ورد الجواب عن الله تعالى لهم صحّ أن يعرفوه، وذلك يصح في الرؤية؛ لأن مع الجهل بأنه يُرى أو لا يُرى يصح أن يُعلم أنه تعالى حكيم، وأنه صادق في إخباره، على ما سنبيِّنه من بعد، فحلّ ذلك من هذا الوجه محل سائر ما يصحّ أن يُعرف من جهة السَّمع في أنه يصح له أن يسأل عن لسانهم لكي يردّ الجواب على وجهٍ تزول [معه] عنهم الشُّبَه والشك. وليس كذلك سائر ما سألت عنه؛ لأن مع جهلهم به لا يصح أن يعلموه جلّ وعزّ حكيمًا صادقًا في إخباره، فإذا لم يصح منهم ذلك كان ورود الجواب عن الله تعالى، والحال هذه، لا يفيد، فلا يصحّ لموسى صلّى الله عليه أن يسأل عنه؛ لأنه في حكم العبث إذا كان حالهم هذه، ففارق حال الرؤية حال التجسيم، واتّخاذ الصاحبة والولد.

وقد أجاب بعض شيوخنا عن ذلك، بأنْ قال: كان يحسن منه أن يسأل عن ذلك أجمع إذا عَلِم أنه صلاح لهم في الدِّين، وأنّ ورود الجواب عن الله تعالى لطفٌ لهم في النظر فيه، بعد أن تبيَّن في مسألته أنه عالمٌ باستحالة ما سألوا عنه، وأنّ غرضه في السؤال ورود الجواب ليكون لطفًا لهم، وذلك يُسقط السؤال أيضًا، وهذا غير بعيد؛ لأنه كما يجوز أن يؤكّد جلّ وعزّ ما يُعلم من حاله بالعقل كالتوحيد والعدل، بإنزال الدّلالة عليه في كتبه، ويكون في ذلك وجه من الحكمة، فكذلك لا يمتنع أن يعلم بعض أنبيائه أنّ ورود ذلك على جهة الجواب صلاحٌ لقومه؛ فسأل الله جلّ وعزّ إنزال ذلك؛ لأنّ الجواب في ذلك لو قَبُح، ولم يكن فيه معنًى لقَبُح ابتداءً إنزاله أيضًا.

وكما يصح أن يُنزل جلّ وعزّ على أنبيائه عِلمًا بعد عِلم عند المسألة لما يَعْلم فيه من المصلحة(١)، كما يصح ذلك على جهة الابتداء، فكذلك لا يمتنع مثله فيما ذكرناه. وقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ﴾ [النّساء: الآية ١٥٣]، يدلّ على ما قلناه.

[شُبهة على جواز القول بأن الله يُرى]

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا كان إنزال الكتاب من السماء على الوجه الذي سأله أهل الكتاب يصح، وإنما ذمَّهم لأنهم سألوا ذلك على وجه المُعاندة، فقولوا: إن الرؤية على الله تعالى جائزة أيضًا، وإنما عظّم الله تعالى ذلك منهم، لأنهم سألوه على وجه المُعاندة لموسى صلّى الله عليه، وجعلوا حكم الممثّل حكم الممثَّل به. قيل له: إن الوجه في تشبيه أحدهما بالآخر ليس هو ما ظننته، وإنما أراد جلّ وعزّ أنّ مسألة أهل الكتاب ذلك للرّسول صلّى الله عليه خطأ عظيم، كما أن مسألة قوم موسى عليه السلام خطأ عظيم، منبّهًا بذلك نبيّنا صلوات الله عليه أنّ مثل ما امْتُحِن به قد لحق السلف من الأنبياء. فإذا صحّ ذلك، فالكلام في أن أحد الأمرين، وإن كان خطأ، يجوز وقوعه؛ لأنه يتعلق بالفعل الواقع باختياره، والآخر يرجع إلى ما هو عليه في ذاته لا مدخل له في الكلام. ألا ترى أنّا نقول: إنه تعالى قد تمدّح بنفي الظلم عن نفسه، كما تمدّح بنفي السِّنة والنوم عن نفسه، وإن كنّا نفصل بين الأمرين في صحة وقوع أحدهما لدخوله تحت القدرة، واستحالة الآخر لأنه أمرٌ يرجع إلى ذاته، وذلك لا يؤثّر في صحة التشبيه!

[شُبهة على تعلّق المعتزلة بالآية]

فإن قيل: إنه لو سلّم لكم أنّ المراد بالآية الرؤية على ما اعتمدتموه، لم يصح التعلّق بها؛ لأنه ليس فيه أكثر من أنه لا يراه، وليس في ظاهره ما يدلّ

(١) المصلحة: شرح القاضي نفسه المصلحة في كتابه «شرح الأصول الخمسة» فقال: المصلحة ما يختار المرء عنده واجبًا، ويجتنب عنده قبيحًا، على وجه لولاه لما اختار، ولما اجتنب، أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٩).

على أنه لا يجوز أن يُرى بالأبصار، ولا ما يدلّ على أنه لا يجوز أن يراه بعد تلك الحال، ولا فيه ما يدلّ على أن غير موسى لا يراه، وكل ذلك يمنع من تعلّقكم بها. قيل له: إنّ قوله سبحانه: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: الآية ١٤٣] يدلّ ظاهره على أنه لا يراه أبداً؛ لأن النفي على هذا الوجه يوجب ذلك في اللغة؛ كقوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٤] إلى ما شاكله، وذلك ظاهر في اللغة. وإنما علَّق الرؤية باستقرار الجبل لينبّه بجعله إيّاه دكًّا، مع تعليقه إيّاه باستقراره، على أنه لن يراه، فصار ذلك تأكيدًا للجواب على وجهٍ يُطابقه، وإلا خرج من كونه تأكيدًا.

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا كان ما علّق به نفي الرؤية من جعله الجبل دكًّا اختصّ بوقتٍ ولم يَدُمْ، فيجب أن تكون الرؤية بهذه المنزلة، وليس له أن يقول: إذا علّق الرؤية باستقرار الجبل، وكان ذلك في مقدوره يصحّ وقوعه، فيجب أن تكون الرؤية المتعلّقة به في جوازها عليه بمثابته؛ وذلك لأنه علّق نفي الرؤية أبدًا بجعله الجبل دكًّا في تلك الحال، وعلّق جواز الرؤية بالاستقرار في تلك الحال، فلمّا لم يستقرّ عند جعله إيّاه دكًّا، بل استحال ذلك فيه لِمَا فيه من اجتماع الضدَّيْن، دلّ ذلك على أن ما علّقه بمنزلته في أنه لا يصح. وقد بيّنّا أنّ الغرض بذلك التبعيد، وليس الغرض بذلك تعليقه به على جهة الشرط، وإذا صحّ ذلك سقط هذا السؤال من أصله. وليس له أن يقول: لو كان الغرض بذلك التبعيد لتعلّقه بأمرٍ يستحيل، كما علّق دخولهم الجنّة بولوج الجمل في سمّ الخياط، فلمّا علّقه بأمرٍ مجوّز، عَلِم أنّ الغرض به الشرط؛ وذلك لأنّ طريقة العرب في هذا الباب ومذاهبهم بخلاف ما قاله، لأنهم يُبعدون الشيء بتعليقه بما يتعذّر زواله كما يُبعدونه بتعليقه بالمحال على ما بينّاه من قبل، وفي ذلك إسقاط السؤال. فإذا ثبت أنّ ظاهره يدلّ على أن موسى عليه السلام لن يراه على وجه، فيجب أن يكون غيره لا يراه من الأنبياء والمؤمنين؛ لأنه قد ثبت بالإجماع أنه إن صحّ أن يراه بعضهم رآه سائرهم.

وبعد، فإنّ مسألته الرؤية كانت على الوجه الذي سأله قومه، وهم إنّما سألوا لشكّهم في أنه يجوز أن يُرى أو لا يُرى، فيجب أن يكون جوابه خارجًا على هذا الحدّ، فلذلك دلّ على ما قلناه. على أنه إذا ثبت أنه لا يراه أحد

بالأبصار، فيجب أن لا يُرى؛ لأنه لا قول بعد إبطال أنه لا يُرى بالأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة إلّا القول بأنه يستحيل أن يُرى أصلًا. وقد أبطلنا القول بأنه يُرى بحاسّةٍ أخرى، فالتعلّق بذلك لا يصحّ، ويسقط بذلك قول مَنْ قال: إنّ الجواب إنما يقتضي نفي الرّؤية في الحال فقط، على أنه لو اقتضى نفي الرؤية في الحال لم يعلم بظاهره أنه لا يراه بعد ذلك، فكان يجب عندما أفاق موسى صلّى الله عليه أن يكون شكّه أو شكّ قومه كهو قبل المسألة، وفي بطلان ذلك دلالة على صحّة ما قلناه.

[شُبهة على الرؤية في الحال وجواب أبي عليّ الجبائيّ]

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ موسى صلّى الله عليه إنما سأل الرؤية في الحال[1]، فكيف يُجيبه عزّ وجلّ بنفي الرؤية في كلّ حال؛ وذلك لأنه ليس في قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٤٣] توقيت، فلا يمتنع أن يكون سأله الرؤية في كلّ حال عن لسان قومه، فصحّ أن يكون الجواب جوابًا عن نفي الرؤية في كلِّ حال.

وبعد، فإنّ السؤال لو صحّ كونه مقيّدًا بوقتٍ لم يجب مثله في الجواب إذا كان لفظه يدلّ على تأبيد النفي، ولا يمتنع أن يُجيبه بما يعرفه به أنّ ما سأل لا يجوز عليه في كل حال، فيزيده بيانًا على ما يقتضيه جواب سؤاله. وقد قال شيخنا أبو علي: إن قوم موسى عليه السلام إنما سألوه أن يُرِيَهم الله جهرةً، فخبّرهم باستحالة ذلك، فقالوا: ﴿لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ﴾ [البَقَرَة: الآية ٥٥]، فأراد صلّى الله عليه أن يأتيهم من قِبل الله جواب مُقنع ليكون زجراً لهم، وكانوا سألوه أن يكلّمه الله بحضرتهم حتى يسمعوا كلام الله، فقال لهم: اختاروا منكم سبعين رجلاً، فاختاروهم، واختارهم موسى عليه السلام، وصار بهم إلى الميقات، فلمّا كلّمه تعالى بحضرتهم قالوا له: سل الله الرؤية ليتبين قومك أنها لا تجوز عليه، وليزجرهم عن طلبها، فقال: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعرَاف:

(١) الحال: عبارة عن صفة إثباتية (لموجود) غير متّصفة بالوجود ولا بالعدم. وعرَّفها أبو هاشم، أحد شيوخ القاضي عبد الجبار، بأنها صفة لموجود لا يوصف بالوجود والعدم. (غاية المرام في علم الكلام ص ٢٨؛ كشف المراد ص ١٦).

الآية ١٤٣]، ومراده بيان الجواب من قبله تعالى على جهة الزجر لبني إسرائيل على الإقامة على هذا السؤال، فقال تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ [الأعراف: الآية ١٤٣]، ثم جعله دكًّا وهم ينظرون إليه، وأتاهم بالرجفة والصاعقة، فصُعِق موسى عليه السلام، وصُعِق الذين اختارهم فماتوا دون موسى، ثم أحياهم الله، وأدركت الصاعقة الذين سألوا موسى أن يُرِيهم الله جهرةً بظلمهم فماتوا، ثمّ بعثهم الله من بعد موتهم كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثۡنَٰكُم مِّنۢ بَعۡدِ مَوۡتِكُمۡ﴾ [البَقَرَة: الآية ٥٦]، وبيَّن تعالى أنّ الصاعقة أخذتهم لقولهم: أرنا الله جهرةً، فقال تعالى وقالوا ﴿لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةً﴾ [البَقَرَة: الآية ٥٥]، ﴿فَأَخَذَتۡهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلۡمِهِمۡۚ ثُمَّ ٱتَّخَذُواْ ٱلۡعِجۡلَ﴾ [النِّساء: الآية ١٥٣]، وكلّ ذلك يبيّن صحة ما قدَّمناه.

[١٩ -] فصل في أن السمع كالعقل في أنه يصح أن نعلم به أنه تعالى لا يُرى

اعلم أنّ ما لا يصح أن يُعلم إلّا من جهة العقل، هو الذي مع الجهل به لا يصح أن يُعلم كونه تعالى حكيمًا لا يختار فعل القبيح، أو لا يسلم هذا العلم معه، فما هذه حاله لا يصح أن يُعلم إلّا بالعقل. فأمّا ما يصح هذا العلم مع الجهل به، فليس يمتنع أن يُعلم من جهة السمع. وإنما قلنا ذلك لأنّ صحة معرفة الشيء من جهة السمع موقوفٌ على العلم بأنه تعالى على صفة معها لا يختار فعل القبيح؛ فمتى أمكن معرفة ذلك صحّ أن يُعلم بخبره سائر ما يُخْبِر به؛ لأنه يعلم كونه صادقًا في خبره، وأنه لا يجوز أن يختار فعل الكذب على وجهٍ من الوجوه. ولذلك صحّ أن تعرف السمعيّات كلّها بخبره، أو بما يجري مجرى خبره من الأمر والنهي من حيث صحّ قبل العلم بها العلم بأنه تعالى لا يختار فعل القبيح من الكذب وغيره.

[لا يصحّ للمجبّرة العلم بالسمعيات]

ولذلك لا يصح للمجبّرة[1] عندنا العلم بالسمعيّات، لأنهم قد أفسدوا

(١) وهم المعتقدون بالجبر. ويسندون جميع أفعال العباد إلى الله، ولا اختيار لعباده فيها. وهم=

على أنفسهم طريق العلم بأنه سبحانه لا يفعل القبيح لإضافتهم القبائح كلّها إلى الله. فلذلك قلنا: إنّ من نَسَب إلى الله قبيحًا واحدًا لم يمكنه أن يعلم شيئًا بالسمع، حتى قال شيوخنا رحمهم الله: إنّ مَنْ نَسَب الخسيس إليه تعالى، واعتقد فيه أنه قبيح، لا يمكنه العلم بصحة السَّمع.

ولذلك قلنا: إنّ من لم يعرف ما يختصّ القديم تعالى من كونه قادرًا عالمًا حيًّا، غير مشبّه للأجسام، غير محتاج، لا يمكنه أن يعرف صحة السمع. فإذا صحّ ذلك، وكان مع الشكّ في أنه تعالى يُرى أو لا يُرى، يصحّ أن يعلم كونه تعالى عالمًا بقبح القبائح، وبأنه مُستغنٍ عن فعلها، وبأن مَنْ هذه حاله لا يختارها فغير مُمتنع أن يعلم المكلّف، عند علمه بأنّ القبيح سبحانه هذه حاله أنه تعالى لا يجوز أن يرى غيره. هذا إذا كان الشاكّ في أنه تعالى يُرى أو لا يُرى قد عَلِم القديم عزّ وجلّ على ما يختصّ به في ذاته؛ ولا يقول بأنه يُرى على وجهٍ يوجب التشبيه فيه، أو يشكّ في ذلك؛ لأنه متى جوّز الرؤية على هذا الوجه، أو شكّ فيه، لم يأمن كونه جسمًا. ومتى جوّز كونه ذلك لم يعلم كونه غنيًّا، فإذا لم يعلم ذلك لم يُعلم صحة خبره.

[شُبهة على الاستدلال بالسمع بأن الله لا يُرى]

فإن قيل: أليس متى جوّز المكلّف عليه الرؤية جوّز عليه الشروط التي معها يرى المرئيّ من كونه مقابلًا أو في حكم المقابل، وهذا يوجب حدوثه، فكيف يصحّ مع ذلك العلم بأنّه قديم، وأنه لا يشبه الأجسام والأعراض، وإذا لم يصحّ مع ذلك هذا العلم، لم يصح أن نعرفه جلّ وعزّ بالصفة التي لكونه عليها لا يقع القبيح منه، وذلك يمنع مما قلتموه من صحة العلم بذلك سمعًا؟ قيل له: إنه لا يمتنع أن يشكّ المكلّف في رؤيته، وإن عَلِم أنه لا يصح عليه المقابلة وما جرى مجراها، لكنه يقول: إنه يرى كما يشاء ويريد، أو يرى بأن يفعل في أعيننا الرؤية، وإن لم تثبت هذه الشروط في رؤيتنا له. فإذا صحّ ذلك

= صنفان: متوسطة، وخالصة. ومن المجبرة الفِرَق التالية: الأشعرية، الجهمية، النجارية، الكلابية، الضرارية، البكرية. (شرح مواقف الجرجاني)؛ المِلَل والنِّحَل ص ٧٩؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٨٢؛ مذاهب الإسلاميين ١/ ١٠٠ ـ ١٠٥.

فيه، لم يمتنع مع شكِّه في ذلك أن يعلم أنه تعالى بالصّفة التي لا يجوز معها فعل القبيح، وإنما يلزم مَنْ يقول إنه سبحانه يرى هذا القول، كما يلزم على كثير من المذاهب ما لا يلتزمه الذاهب إليه، فليس يجب من حيث صحّ منّا إلزامه أن يكون القائل بإثبات الرؤية قائلًا به. وإذا لم يجب ذلك فيه، صحّ أن يعلم بالسّمع ما يُخبر الله عنه وإنْ شكّ في الرؤية.

[أبو عليّ الجبائيّ وما ورد به القرآن في التوحيد والعدل]

وقد قال شيخنا أبو عليّ رحمه الله: إنّ سائر ما ورد به القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكّدًا لما في العقول. فأمّا أن يكون دليلًا بنفسه يمكن الاستدلال به ابتداءً، فمُحال. وبيَّن أن من شكّ في الخبر، وأجاز أن يفعل تعالى القبيح، لم يصحّ أن يعرف صحة السمع؛ لأنه إما أن يعرفه بدليل العقل الذي يقتضي أنه لا يفعل شيئًا من القبائح، وقد أفسد ذلك على نفسه، أو يعرف ذلك بقوله تعالى: إنّ إخباري صدق، ومَنْ لم يعرف صدقه إلّا بقوله: «إني صادق»، لم يصحّ أن يعرف صدقه أبدًا، لتجويز كونه كاذبًا في قوله: «إني صادق»، لم يصح أن يعرف صدقه أبدًا، لتجويز كونه كاذبًا في قوله «إني صادق». وبيَّن أن مَنْ أمكنه أن يعرف أنه تعالى لا يفعل شيئًا من القبائح يعرف صحة السَّمع. وقد بيّنّا صحة ذلك في الرؤية، فيجب أن يمكن العلم بأنه تعالى لا يجوز أن يُرى سمعًا.

[شُبهة أخرى على الاستدلال بالسّمع بأن الله لا يُرى]

فإن قيل: أليس من جوَّز الرؤية على الله سبحانه فهو جاهلٌ به، مثبت له على صفة ليس هو عليها، وقد عَلِم أنّ مع الجهل بصفاته لا يصح أن يعرف عدله، وإذا لم يصح العلم بذلك، لم يصح أن يعرف صحة السّمع حتى يعلم بخبره أنه لا يجوز أن يُرى؟ قيل له: إنّ من نفي التشبيه، وعلّمه جلّ وعزّ على ما يختصّ به من الصفات، واعتقد أنه لكونه كذلك يُرى، فهو غيرُ جاهلٍ به، وإنما جهل حال الرّائي، فاعتقد أنها تتعلّق بالقديم سبحانه كتعلّقها بسائر المرئيّات، فسبيله في ذلك سبيل مَنْ عَلِم الإرادة على ما يختصّ به من الصّفات، ثمّ اعتقد أنها ترى. وقد عُلِم أنّ من هذه حاله لا يكون جاهلًا

بالإرادة، وإنما يُعتقد أن الرّائي قد يجوز أن يحصل له حال الرّائين معها كجواز حصوله مع الألوان، فكذلك القول فيما قدَّمناه، وإذا لم يكن مثبت الرؤية جاهلًا بالله لم يمتنع أن يعلمه حكيمًا، ويعلم بالسّمع أنه لا يجوز أن يُرى على وجه.

[٢٠ ـ] فصل في ذكر شُبههم العقلية والسمعية في إثبات الرؤية[1]

[الشُّبهة العقلية الأُولى]: شُبهة لهم: [القديم ورؤية غيره ونفسه]

قالوا: إذا ثبت كون القديم جلّ وعزّ رائيًا لغيره، فيجب كونه رائيًا لنفسه اعتبارًا بالشاهد؛ لأن الواحد منّا متى كان رائيًا لغيره كان رائيًا لنفسه، ومتى امتنع عليه رؤية غيره لفساد حاسّته وما جرى مجراه، امتنع عليه رؤية نفسه؛ فنفس الرائي كغيره فيما يصحّح كونه رائيًا لهما أو يمنع منه. وصحة ذلك توجب القول بأنه تعالى راءٍ لنفسه، ولا يصح كونه رائيًا لنفسه إلّا ويجب أن يكون مرئيًّا لنا، ويصح أن نراه على ما نذهب إليه.

الجواب: إنّ الموصوف إذا شاركه غيره في صفة، واختصّ ذلك الغير بأخرى، فلا يجب بالمشاركة فيها المشاركة في الأخرى، إلا بأن يعلم أن الأُولى تقتضي الثانية، أو أنّ ما دلّ على الأُولى يدلّ على الثانية. فأمّا إذا لم يحصل أحد هذين الوجهين، فغير مُمتنع المشاركة في الأُولى دون الأخرى. يبيّن صحة ذلك أنه جلّ وعزّ راءٍ كالواحد منّا، ولم يجب أن يكون جسمًا كالواحد منّا، ولا رائيًا بحاسّة، ولا محتاجًا إلى جارحة لما كان كونه رائيًا لا يوجب كونه جسمًا محتاجًا إلى حاسّة، ولا ما دلّ عليه دلّ على ذلك.

فإذا ثبتت هذه الجملة، لم يجب من حيث شارك القديم تعالى الرّائي منّا في كونه رائيًا لغيره أن يكون مشاركًا له في كونه رائيًا لنفسه؛ لأن كون الواحد منّا رائيًا لغيره لا يقتضي كونه رائيًا لنفسه، ولا ما دلّ على ذلك دلّ على كونه رائيًا لنفسه، فلم يمتنع أن يكون رائيًا لغيره، وإن لم يكن رائيًا لنفسه. يبيّن ذلك

---

(١) يقصد القاضي شبهات المجسِّمة والمشبهة.

أنّ ما له صار رائيًا لغيره هو لأن غيره بالصفة التي يصح معها أن يُرى، وإنما وجب كون الواحد منّا رائيًا لنفسه؛ لأن نفسه كغيره في أنه جسم تصحّ رؤيته، ولذلك لمّا لم يُشارك نفسه غيره فيما له صح أن يُسمع، لم يجب من حيث سمع الأصوات التي هي غيره أن يكون سامعًا لنفسه. فإذا ثبت أنه إنما يرى نفسه؛ لأنها كغيره في الصفة التي لها يصح أن يُرى، لم يكن بأن يقال: إنه تعالى إنما رأى نفسه من حيث رأى غيره بأوْلى من أن يقال: إنما رأى غيره من حيث رأى نفسه، وهذا يوجب كون كلّ واحد من الأمرين علّة في نفسه، وهذا واضح الفساد.

فإن قيل: قد اعتمدتم فيما قدَّمتموه من الأصل على أنّ كون الرّائي منّا رائيًا لغيره لا يقتضي كونه مرئيًا، فدلّوا على ذلك ليتمّ لكم ما ذكرتموه. قيل له: إنّ وصف الرّائي منّا بأنه راءٍ يرجع إلى جملته، ووضعه بأن يرى يرجع إلى كلّ جزءٍ منه؛ لأن الرّائي هو الحيّ، والمرئيّ هو كل جزء من الجواهر. فإذا صحّ ذلك لم يجز أن يقال: إنّ كون رائيًا يقتضي كونه مرئيًا؛ لأن الصفة الراجعة إلى الجملة لا يجوز أن تقضي صفة يختصّ بها المحل؛ لأن المحل في حكم الغير له، ولا يصح أن يقتضي صفة لموصوفٍ آخر. فقد ثبت أنّ كونه رائيًا يقتضي كونه مرئيًّا ولا رائيًا لنفسه، ولذلك يصح أن يخرج من كونه رائيًا وإنْ كان مرئيًّا لغيره. فإذا صحّ ذلك، لم يمتنع كونه تعالى رائيًا لغيره وإنْ لم يكن رائيًا لنفسه.

والذي يدلّ على أنّ الواحد منّا راءٍ لا يدلّ على كونه مرئيًّا؛ لأن العلم بأنه مرئيّ طريقة اختبار المشاهدة، والعلم بأنه راءٍ طريقة الاستدلال بكونه حيًّا لا آفةَ به، فالطريق إلى العلم بأحدهما غير الطريق إلى العلم بالآخر، فلا يجب أن يكون جلّ وعزّ، من حيث شارك الرّائي منّا في كونه رائيًا لغيره، أن يكون رائيًا لنفسه، وأن يكون نفسه مرئيًّا.

على أنّ الواحد منّا لا يكون محرّكًا لغيره إلّا ويحرّك نفسه، كما لا يكون رائيًا لغيره إلا ويرى نفسه، ولم يجب أن يكون تعالى، إذا كان محرّكًا لغيره، وصحّ ذلك منه، أن يكون محرّكًا لنفسه، ويصحّ ذلك فيه من حيث لم يكن نفسه بالصفة التي معها تصحّ الحركة عليه، فكذلك لا يمنع أن يكون رائيًا لغيره

وإنْ لم ير نفسه، لمفارقة نفسه لغيره فيما له يصح أن يُرى، ويفارق حاله حال الواحد منّا في ذلك.

ومما يُقارن هذه الشُّبهة قولهم: إنه جلّ وعزّ لمّا كان عالمًا لنفسه لم يُجِز أن يُعْلم غيره إلّا ويُعلم نفسه، كالعالم منّا، فكذلك إذا كان رائيًا لنفسه، لم يصح أن يَرى غيره إلّا ويصح أن يَرى نفسه، كالواحد منّا، وأكثر ما أجبنا به عن الفصل المتقدّم هو جوابٌ عن هذا. ومما ينقض هذه العلّة أنّ كونه سبحانه سامعًا من صفات نفسه ولم يجب من حيث كان سامعًا لغيره أن يكون سامعًا لنفسه. فكذلك لا يجب أن يكون رائيًا لغيره وإنْ لم يجب أن يرى نفسه. وإنما صحّ أن يعلم نفسه، لا من حيث علم غيره، لكن لأن نفسه معلومٌ كغيره، ومن حقّ العالم لنفسه أن يعلم كل ما يصح كونه معلومًا، ولم يثبت كونه نفسه مرئيًّا كغيره، كما لم يثبت كون نفسه مسموعًا كغيره، فلم يجب من حيث رأى غيره وسمعه أن يكون مرئيًّا ولا مسموعًا.

فإن ارتكب القول بأنه تعالى يسمع، ففي هذا خرق لإجماع؛ لأن أحدًا لم يقل بأنّ ذاته تعالى مسموعة، وإنما قال بعض المتأخّرين: إنه يسمع ذاته متكلّمًا على أن هذه العلة تُوجب أن يكون إذا أدرك الرائحة أن يُدرك نفسه على الوجه الذي يدرك الرائحة عليه، وإذا قدر على غيره يصح أن يقدر على نفسه. فإذا لم يجب ذلك لمفارقة نفسه لغيره فيما له صحّ أن يدرك ويقدر عليه، فكذلك القول فيما ذكره.

[الشُّبهة الثانية العقلية]:

شُبهة أخرى لهم: [كونه تعالى قادرًا فاعلًا فيجب أن يصح كونه مرئيًّا]

قالوا: قد ثبت في الشاهد أنّ كلَّ من صحّ أن يقدر ويفعل، فيجب كونه مرئيًّا، كما يجب صحة كونه رائيًا، فإذا صح كونه تعالى قادرًا فاعلًا، فيجب أن يصح كونه مرئيًّا.

الجواب: إنّ ما له صح كون الواحد منّا مرئيًّا، ليس هو كونه فاعلًا ولا قادرًا؛ لأنه قد يخرج من كونه فاعلًا قادرًا وإن كان مرئيًّا، وإنما صار مرئيًّا لأنه في ذاته جوهر، ومن حقِّ الجوهر أن تتناوله في حال وجوده. فإذا صحّ ذلك،

لم يجب كونه تعالى مرئيًّا من حيث كان قادرًا فاعلًا، يبيّن صحة ما ذكرناه أنه لو كان كونه قادرًا يقتضي كونه مرئيًّا، لوجب أن يرجع كونه مرئيًّا إلى جملته كرجوع كونه فاعلًا قادرًا إليها. فإذا بَطُل ذلك، علم أنّ المقتضى لكونه مرئيًّا ما قدَّمناه، وذلك لا يصح على الله سبحانه، فلم يجب كونه مرئيًّا من حيث كان قادرًا فاعلًا، وإنما وجب ذلك في الشاهد؛ لأن الفاعل القادر منّا لا يكون إلّا جسمًا، ومن حقِّ الجسم أن يصح أن يُرى، كما لا يكون إلا محدثًا، ولم يجب أن يكون تعالى من حيث كان قادرًا عالمًا أن يكون محدثًا، فكذلك لا يجب من حيث كان كذلك أن يكون مرئيًّا.

[الشُّبهة الثالثة العقلية]:

شُبهة أخرى لهم: [إذا كان جلّ وعزّ قائمًا بنفسه، وجب كونه مرئيًّا]

اعتلّ بعضهم في أنه جلّ وعزّ يرى بأنه قائمٌ بنفسه، ومن حقِّ القائم بنفسه في الشاهد أن يصح أن يرى؛ لأن الجوهر والجسم، من حيث كانا كذلك، صح رؤيتهما عند الوجود، ولم يصح ذلك فيهما عند العدم، ولذلك لا يصح رؤية الأعراض، ويصح رؤية الأجسام، فإذا كان جلّ وعزّ قائمًا بنفسه، وجب كونه مرئيًّا.

الجواب: إنّ الجوهر لم يُرَ من حيث كان قائمًا بنفسه؛ لأنه إن أُريد بقولنا: إنه قائمٌ بنفسه أنه موجود، فقد عُلِم أنّه لم يُر لأنه موجود، وإنْ أُريد أنه موجودٌ باقٍ، فقد عُلِم أنه لم يُرَ لكونه كذلك، وإن أُريد به أنه لا يحتاج في وجوده إلى محل ومكان، فقد عُلِم أنه لم يُرَ لكونه كذلك، فبَطُل التعلّق به.

[شُبهة على أن الجوهر لم يُرَ]

فإنْ قيل: ولِمَ قلتم إن الجوهر لم يُرَ لما ذكرتموه من الأقسام، أو لبعضها؟ قيل له: قد بينّا من قبلُ أنه لا يصحّ أن يُرى الشيء من حيث كان موجودًا، لعلمنا باستحالة رؤية كثير من الموجودات، ودلَلْنا على أنّ ما امتنع رؤيته علنيًّا من غير مانع من صحة حاسّتنا، فيجب كونه غير مرئيّ وإنْ كان موجودًا، وبيّنَّا أن القول بأنّ كل موجود يصحّ أن يُرى يؤدّي إلى الجهالات،

وإلى تجويز القول بأنّ كل موجود يصح أن يُدرك بكلّ حاسّة، وتجويز الاستغناء بالحاسّة الواحدة عن الحواس أجمع، يوجب أن لا يفصل بين المختلفين عند الإدراك، ولا يلتبس حال المتّفقين إذا تناولهما الإدراك. وبيّنّا أن عدم الشيء، وإن أحال رؤيته، فإن ذلك غير دالّ على أنّ وجوده هو المصحّح لرؤيته، كما أن وجود الشيء أحال القدرة عليه، ولم يوجب ذلك أن يكون عدمه يُصحّح كونه مقدورًا، وكما أن المنع أوجب تعذّر الفعل، ولم يُوجب ذلك أنّ ارتفاعه يصحّح الفعل، وكما أنّ عدم الدّلالة فيما يحتاج من الأفعال إلى آلة يوجب تعذّر الفعل، ووجوده لا يقتضي صحة الفعل، وكما أنّ ارتفاع القدرة يُحيل الفعل، ووجوده لا يوجب الفعل، وكما أن عدم الرأس والبُنْية يحيل كون الجملة حيّة، ووجوده لا يُوجب صحة كونه حيًا، إلى نظائر لذلك تكثر، فبطل القول بأنّ كل موجود يصحّ أن يُرى.

على أن تعذّر رؤية الشيء مع كونه وكون الرّائي على الصفة التي معها يُرى، وارتفاع الموانع، أمارة لكونه غير مرئيّ في ذاته، كما أنّ رؤيته، والعلم به على طريقة واحدة عند المشاهدة أمارة لكونه مرئيًا. وقد عُلِم أنّ في الموجودات ما وجدت فيه الأمارة الأُولى، كما أنّ فيها ما وجدت فيه الأمارة الثانية. وليس قول من قال بأنّ كل موجود يُرى لأجل وجوده والحال هذه، بأوْلى من قول من قال: إنّ كل موجود يستحيل أن يُرى لوجوده والحال هذه، وإذا تقاوم وجب بطلانهما جميعًا.

على أنّ مَنْ قال بأن كل موجود يرى والحال ما قدَّمناه، لا ينفصل ممّن قال: إنّ كل موجود يصحّ أن يتحرك، وإنْ عَلِمْنا عند الاعتبار أنّ الجوهر هو الذي يصحّ ذلك فيه دون غيره. وكما يجوز له أن يقول: إنّ ما لا نراه الآن مع ارتفاع الموانع من الموجودات، يصح أن نراه لو خلق الله في عيننا له الرؤية، فكذلك لمن عارضه بهذا الكلام أن يقول: إنما لم يتحرك العرض الآن؛ لأنه تعالى لم يخلق له حركة، ولو خلقها له لصحّ أن يتحرّك كالجوهر. وقد ألزمنا قائل هذا القول من قبل أن يقول في المعدومات أنها يصح أن تُرى، وإن لم يصح أن نراها الآن، وقد استقصينا القول في ذلك، فلا وجه لإعادته.

فأمّا الذي يدلّ على أن الجوهر لم يُرَ لأنه موجودٌ باقٍ، فهو ما قدَّمناه؛ لأن الباقي ليس له بكونه باقيًا صفة زائدة على وجوده. فإذا دلَلْنا على أنّ الموجود لا يصح أن يُرى لوجوده، فيجب أن لا يصحّ أن يُرى الباقي لبقائه. يبيّن ذلك أنّ الجوهر في حال حدوثه في أنه يُرى كهو في حال بقائه من حيث اختصّ في الحالَيْن بما هو عليه في ذاته، فعلم أن بقاءه كوجوده في أنه لا تأثير له في صحة الرّؤية.

على أنّ في الأعراض الباقية ما قد عُلِم أنه لا يُرى كالحلاوة والحموضة والرائحة والتأليف والحياة، وذلك يُبطل قوله: إنّ الجوهر إنما يُرى لأنه قائمٌ بنفسه إذا أراد به هذا المعنى، فإذا بَطُل ذلك، بطل حمله القديم جلّ وعزّ على الشاهد في ذلك.

وأمّا ما يبطل به قوله: إنّ الجوهر إنما يُرى لأنه قائمٌ بنفسه، بمعنى أنه لا يحتاج إلى محلٍّ ومكان، فهو أن الجوهر في حال عدمه لا يحتاج إلى محلٍّ ومكان كهو في حال وجوده، وإن لم تصح رؤيته في حال العدم، وقد ثبت بالدّليل أنّ له ضدًّا لا يحتاج إلى محلّ ومكان، وإن لم يصح أن يُرى. وقد ثبت في إرادة القديم تعالى وكراهته أنّهما قائمان بأنفسهما، لا تحتاجان إلى محلٍّ ومكان، وإن لم تصحّ عليهما الرؤية، وكلّ ذلك يُبطل ما قاله.

[شُبهة أن الجوهر لا يحتاج إلى محلٍّ ومكان]

فإن قال: إنما عنَيْت بذلك أنه موجود لا يحتاج إلى محلٍّ ومكان، فلا ينتقض ذلك بما ذكرتموه من الإرادة والغِنى، لأني لا أقول بذلك. قيل له: إذا كان الوجود بانفراده لا يؤثّر عندك في الرؤية، لمشاركة غير الجوهر للجوهر في الوجود، وإن امتنع رؤيته، فيجب أن يكون الذي صحّح رؤيته كونه مستغنيًا عن محلٍّ ومكان فقط، وهذا يوجب ما ألزمناك من رؤية الجوهر المعدوم.

على أنّ كونه مستغنيًا عن محلٍّ ومكان نفي، فلا يصح أن نجعل العلّة في صحة رؤية الشيء نفي الصفة عنه، أو استحالتها عليه، وإنما يُرى الشيء لاختصاصه بصفة من الصفات، ولذلك يعلم الرّائي للجوهر كونه جوهرًا متحيّزًا، ولا يعلم كونه مستغنيًا عن محلٍّ ومكان بالرؤية، بل يحتاج أن يستدلّ

على ذلك، فبطل القول بأنه إنما رأى لهذه العلّة، وبطل قياسهم القديم تعالى عليه.

على أنّ الدلالة قد دلّت على أن السواد وسائر الألوان يُرى، وإنْ كان لا يستغني عن محلٍّ ومكان، فقولهم بأنّ الجوهر إنما رُئِيَ لاستغنائه عن محلّ ومكان، مع أنه لا اختصاص للرؤية بما هذه حاله، بل قد يُرى ما هذه حاله، ويُرى ما يحتاج إلى محلّ، فساقط.

[شُبهة على رؤية الأعراض]

فإن قال: أنا لا أسلم رؤية الأعراض، وتقول: إن المرئيّ في الشاهد ليس إلّا الجوهر. قيل له: إنّ ما أوجب رؤية الجوهر يوجب صحة رؤية الألوان، بل القول بصحة رؤية الألوان أظهر، والتفرقة الحاصلة فيها عند الرؤية أجلى؛ فلا فرق، والحال هذه، بين من قال: لا يُرى إلّا الجوهر، وبين من قال: لا يُرى إلّا اللّون، فقد ثبت بهذه الجملة بطلان هذه الشُّبهة. وقد أيّد بعضهم بزعمه هذه الدلالة بأن قال: إنّ ما يستغني عن محلّ إنما يُرى فيما تبيّنا، لكونه غير حالّ في محلّ؛ لأنّ ما حلَّ في محل، واحتاج إليه، فقد عَلِم أنه لا يُرى، بدليل أنه لو رُؤِي لوجب أن يُعلم، ولو عَلِم لما شكّ في حاله، ولما صح من نُفاة الأعراض نفيه؛ لأن الشيء لا يجوز أن يُجهل من حيث يُعلم، ولا يُنفى من حيث يُثبت. فصحّ بذلك أنّ ما يحتاج إلى محلّ لا يجوز أن يُرى، وأن المستغني عن المحلّ إنما يصحّ أن يُرى لاستغنائه عنه، وهذا بعيد؛ وذلك لأنّ الرائي إذا رأى الشيء فيجب أن يعلمه على الوجه الذي رآه عليه، فأمّا أن يعلمه على سائر أوصافه التي لا تتناولها الرؤية فغير واجب، فلا أحد رأى السّواد إلّا وهو عالمٌ به وبمفارقته للبياض، كما يعلم القصير ويفضّل وبينه وبين الطويل. وإنما يُجهل كونه غيرًا لمحلّه، وليس ذلك مما تتناوله الرؤية، فما قاله ساقط.

وبعد، فإنّ ذلك لو دلّ على أنّ اللّون لا يُرى، لدلَّ على أن الجوهر لا يُرى؛ لأن الرائي للجوهر واللّون يلتبس عليه، فيجوز أن يكون الجوهر هو اللّون، كما يجوز أن يكون اللون هو الجوهر. ولذلك ظنّ كثير من الناس أنّ

الجوهر أعراض مجمّعة، وظنّ بعضهم أنّ اللّون جوهر في الحقيقة، كما ظنّ بعضهم أنّ اللون ليس بغير للجوهر، والالتباس حاصل في ذلك على ما قدَّمناه. فإنْ أوجب ما قاله إنّ اللَّون لا يُرى، فيجب أن يكون الجوهر لا يُرى، وفي ذلك إبطال رؤية شيء من الأشياء مع عِلْمنا بخلافه.

على أن لو ثبت أن كل ما يحلّ في غيره لا يُرى، لم يكن في ذلك دلالة على أنْ ما لا يحتاج إلى محلّ يجب أن يُرى؛ لأنه ليس يجب إدراك الحكم عمّا اختصّ بصفة أن يثبت فيما اختصّ بخلافه. ألا ترى أن السواد لا يصح أن يحيا، وكذلك البياض، والجوهر لا يصح كونه قديمًا، وكذلك العرض، والحيّ منّا يصحّ كونه متحرّكًا ومؤلفًا، وكذلك الميت! فما قاله يَبطل من هذا الوجه أيضًا.

على أنه لو قيل له: ما أنكرت أن ما لا يحتاج إلى محل، إنما يختصّ بأنه يُرى لكونه جوهرًا، لا لاستغنائه عن المحل، لم يكن بينه فيما سلكه من الطريقة وبين من قال هذا القول فرق، فقد ثبت أنّ ما أورده، مما أيّد به هذا الدّليل بزعمه، لا يصحّ التعلّق به.

[الشُّبهة الرابعة العقلية] شُبهة أخرى لهم:
[رؤية الله تعالى بالأبصار إما أن تكون ممكنة أو ممتنعة]

اعتلّ بعضهم في ذلك بأنّ رؤية الله تعالى بالأبصار، إمّا أن تكون مُمكنة أو مُمتنعة: فإن كانت مُمكنة صحّ جوازها وجاز كونها. وإنْ كانت ممتنعة، فالعلم بامتناعها لا يخلو من أن يكون ضرورةً، أو باستدلال؛ فإنْ كان ضرورةً، وجب كوننا مضطرّين إليه، وذلك مفقود. وإن كان باستدلال، فلا دليل لمخالفينا يتوصّلون به إلى أنه لا يرى إلّا وهو فاسد، لأنهم إن اعتمدوا على أنّه لو كان مرئيًا لكان من جنس المرئيّات، يجب أن يكون إذا كان رائيًا من جنس الرّائين، فأيّ دليل ذكروه فالاعتراض عليه بيِّن.

الجواب: إنّ ما قاله في غاية البعد؛ لأنه قد بناه على أنه لا دليل لمن قال: إنه لا يُرى بالأبصار، وقد بينّا أنّ على ذلك أدلّة، فيسقط تعلّقه بذلك.

وبعد، فلو لم يكن دليل لم يجب ما قاله من أنّ رؤيته يجب أن تكون مُمكنة؛ لأن فَقْد الدليل على الشيء لا يُوجب ثبوت ضدّه، بل يوجب الشكّ فيه، فيجب أن يشكّ لأجل هذا الدّليل، ولا يقطع بأنه مما يمكن رؤيته.

على أنّه لا فرق بين مَنْ قال: إنّه إذا لم يكن على نفي رؤيته عزّ وجلّ دليل، فيجب إثبات رؤيته، وبين من قال: إذا لم يكن على إثبات رؤيته دليل، فيجب القضاء بنفي رؤيته تعالى. ومتى قال: إنّ على ثبات رؤيته دليلًا، لا يجب ما ذكرتموه، قيل له: فإن عندنا على نفي رؤيته دليلًا، فلا يجب ما قلته. على أنه إن كان على إثبات رؤيته دليل، فكان يجب أن تُورد ذلك الدّليل، ولا تعتمد في أنه مما يُرى على أنّه لا دليل لمن قال: إنه لا يُرى.

[شُبهة على أن الأصل جواز الرؤية]

فإن قال: إنّ الأصل جواز الرؤية، فمتى عُدِم الدليل في بعض الموجودات على أنه لا يُرى، وجب القضاء بكونه مرئيًّا. قيل له: إنّ ما ذكرته إذا عُكِس كان أوْلى، وذلك أنه لو قيل: إنّ الأصل هو نفي الرؤية؛ لأن إثبات الرؤية حكم يحتاج في إثباته إلى دلالة، فكلّ موجود لم يثبت كونه مرئيًّا بدليل، وجب نفي رؤيته على الأصل كان أقرب، وإن كان كِلَا الوجهين عندنا فاسد؛ لأن ما يصحّ أن يُرى، وما لا يصح ذلك فيه، سواء في أنّهما يحتاجان إلى دليل.

وبعد، فلو قال قائل: إني أرجع فيما يُرى وفيما لا يُرى إلى الاختبار في الشّاهد كما أرجع فيما أقدر عليه وما لا أقدر عليه إلى اعتبار الشاهد، وقد علمت بالاختبار أني لا أرى القديم تعالى، فيجب أن أقطع أنه مما لا يُرى، وأنّ هذا هو الأصل فيه، لكان أقرب مما قاله. وكيف يصح الاعتماد في تصحيح المذهب على ادّعاء ما ادّعاه من أنه لا دليل لمخالفه؟ وهل يعجز أحد عن ذلك في المذاهب؟ وإنما يسوغ لنا التعلّق بنفي الدّلالة على الشيء على نفيه إذا كان ذلك الشيء مما لا يثبت إلّا بدليل مخصوص، فإذا عَدِمناه عَلِمنا انتفاءه. وذلك كما نقول في الشرعيّات: إنها مصالح، وطريق إثباتها أدلّة

السّمع، فمتى انتفت عَلِم أنها ليست بمصالح، فيُعلم أنّها على ما كانت عليه، وليس الكلام في سائر المذاهب من هذا بسبيل.

[الشُّبهة الخامسة العقلية]:
شُبهة أخرى لهم: [الرؤية لا تُوجب تشبيهًا بين المرئيّين]

واعتلّ بعضهم بأن قال: قد عُلِم أن الشيء لا ينقلب عن حقيقته بوقوع الرؤية عليه؛ لأنّا نرى الشيء مربّعًا ومدوّرًا، ومتحرّكًا وساكنًا، فلا يصير المربّع مدوّرًا، ولا المتحرّك ساكنًا بوقوع الرؤية عليه. فإذا صحّ ذلك، عَلِم أن الرؤية لا تُوجب تشبيهًا بين المرئيّين، ولا تعلّق الرؤية بالشيء يُوجب حدثه؛ لأن من حقّ الرؤية أن لا تقلب الشيء عمّا هو عليه، ولا توجب الرؤية انقلاب العرض عمّا هو عليه إلى حقيقة الجوهر، ولا رؤية القديم تعالى مما يُوجب اتّصال الضياء به، أو أن يكون بين الرائي وبينه مسافة، ولا يجب القضاء بأنّ ما يمنع من رؤية الأشياء يمنع من رؤيته. فإذا صحّ ذلك، وجب كونه مرئيًّا إذا كان الطّريق الذي لأجله يقول المخالف: إنه لا يُرى بعض ما ذكرناه مما بينّا أن الرؤية لا تقتضيه.

الجواب: إنّ جميع ما ذكره لا يدلّ على أنه تعالى يُرى؛ لأن الرؤية، وإنْ كانت لا تقلب حقيقة المرئيّ على ما قاله، فليس بواجب دخول كل شيء تحت الرؤية، كما أنّ حدوث الشيء لا يقلب حقيقته، ولا يجب دخول كل شيء تحت الحدوث، وبقاء الشيء لا يقلب حقيقته، ولا يجب لأجل ذلك جواز البقاء على كل شيء، فما في كون الرؤية غير مؤثّرة في المرئيّ ما يدلّ على أنه تعالى يجب كونه مرئيًّا.

وبعد، فإن الشيء بأن تستحيل رؤيته لا تقلب حقيقته عما هو عليه، كما أنه لا تنقلب حقيقته لصحة رؤيته، وإنْ دلّ ما ذكره على أنه تعالى يستحيل أن يُرى، وهذا يوجب كون الدّلالة دالّة على الشيء وضدّه، وذلك مُحال؛ لأن فيه إخراجًا لها من أن تكون دلالة.

على أنه قد اعتمد هذا المعتلّ في علّته على أنه تعالى، إذا لم يوجب كونه مرئيًّا تشبيهًا بالمرئيّات، فيجب صحة رؤيته. وقد بيّنّا من قبلُ أن رؤيته

بالبصر تُوجب كونه جسمًا أو عرضًا؛ لأن من شرط صحة الرؤية بحاسّة العين أن يكون مقابلًا أو في حكم المقابل، فبَطُل ما قاله. على أنه لا يجب ـ إذا لم يوجب تشبيهًا ـ جواز رؤيته؛ لأن استحالة رؤيته، في أنه لا يوجب التشبيه، كصحة رؤيته. فلِمَ صار ذلك بأن يدلّ على أنه يصح أن يُرى أوْلى من أن يدلّ على أنه يستحيل أن يُرى؟

وبعد، فإنّه قال: لا يجب أن يكون ما يمنع من رؤية الأشياء يمنع من رؤيته، وذلك يصحّح رؤيته. وهذا كلام من لا تمييز له؛ لأن الكلام في ارتفاع المنع، وفي ثبوته، هو كلامٌ فيما نراه وما لا نراه من المرئيّات. فأمّا ما يستحيل أن يرى في ذاته، فحصول المنع فيه كارتفاعه، وارتفاعه كحصوله.

وبعد، فقد بينّا من قبل أنّ استحالة الموانع المعقولة التي تمنع من رؤية المرئيّات، واستحالة تغيّر حاله، يدلّ على أنّه في ذاته لا يُرى؛ لأنه لو رُئِيَ في حال لرُئِيَ الآن، وقد بيّنّا الوجه في هذه الدّلالة، فما قاله ساقط.

على أنّ قوله: إنّ ما يتوصّلون به إلى أنه تعالى لا يُرى، إذا كان بعض ما ذكرناه، وقد فَسُد جميعه، فيجب أن تكون رؤيته مُمكنة إحالة على ما يعتمده من الأدلّة، فما ادَّعاه يسقط بأن نبيّن أنّا نعتمد سوى ما قاله. وقد بينّا من قبلُ أنّ عدم الدّلالة على المذهب لا يوجب صحة ضدّه إلّا في أشياء مخصوصة من السَّمعيات، وإنما يُوجب الوقف والشكّ. وبيّنّا أن ما ذكره ليس بأن يقتضي إمكان رؤيته بأوْلى من أن يقتضي استحالة رؤيته.

على أنّ الرؤية وإن لم تقلب حقيقة المرئيّ، فإنها تدلّ من حاله على أنه صفة مخصوصة، فما استحال كونه كذلك استحال رؤيته، كما أنّ كون القادر قادراً على الشيء لا يقلب حقيقته، ويدلّ من حاله على أنه معدوم يصح حدوثه، فكذلك صحة رؤية الشيء بالبصر يدلّ على أنه مما يصح كونه مقابلًا أو في حكم المقابل، فما استحال ذلك فيه استحال رؤيته، وقد عُلِم استحالة ذلك في القديم، فيجب أن يستحيل أن يُرى.

على أنّ ما قاله من أنّا نرى الشيء مربّعًا ومدوّرًا، ومتحرّكًا وساكنًا، غلط؛ لأن التربيع والتدوير هما تأليف على بعض الوجوه، والتأليف مما لا

يدخل تحت الرؤية؛ لأنّا إنما نعلم كون الأجزاء متجاورة فقط. فأمّا كونها مؤلّفة، فلا طريق إليه إلا الاستدلال، فكيف يقال إنه يُرى؟ وكذلك القول في الحركة والسكون، ولو قال بدلًا مما أوردناه: إنا نرى الأسود أسود، والأبيض أبيض، ولا تنقلب حقيقتهما بوقوع الرؤية عليها، لكان أقرب مما أورده، وإنْ كان ما ذكره قد دلّ على فساده.

على أنّ قوله: إنّه لا تنقلب حقيقة المربّع فيصير مدوّرًا بالرؤية جهل؛ لأن المدوّر والمربّع من جنسٍ واحد، وإنما يقال ذلك في شيئين مختلفي الجنس، وقد عُلِم من حال المربّع أنه يجوز أن يصير مدوّرًا بضمّ غيره إليه، أو تفريق غيره عنه، ولا يكون بذلك قد انقلب جنسه.

على أنّ إثبات القديم تعالى مسموعًا ومُدركًا بحاسّة الشمّ والذوق لا يقلب حقيقته لمثل ما ذكره من الدّليل، فيجب على المعتلّ بهذه العلّة أن يقول بصحة ذلك فيه. وإن ارتكب القول بذلك، فقد خرج عن الإجماع؛ لأنه لا أحد من المسلمين قال: إنه يُسمع، وإنه يُدْرَك بحاسّة الأراييح والطعوم، بل اتّفقوا على تخطئة هذا القول.

فأمّا قول مَنْ قال: إنّ موسى عليه السلام قد سمع ذاته متكلّمًا، وإنّ ذلك يصحّ فيه، فقد بيّنّا أنّ مَنْ أطلق ذلك فإنما يريد به أنه سمع كلامه، لا أنه سمع ذاته، كما أنهم إذا قالوا: «سمعت زيدًا يتكلّم بكيت وكيت»، فالمراد به أنه سمع كلامه دون ذاته. فأمّا ما يرتكبه بعضهم أنه لو وضع في أنفسنا المعنى الذي لو وُجد في العين لرأى به، لصح أن يُدرَك بالأنف ولا يُسمّى شمًّا، فهذا مما يثبت أنه خلاف الإجماع؛ لأنه إنما اختلفوا في جواز رؤيته بالأبصار أو بحاسّةٍ أخرى، فأمّا ما قاله فلا خلاف فيه.

على أنّا لم نُلزمه لذلك، بل ألزمناه أن يُدْرَك بالإدراك الذي تختصّ به حاسّة الشمّ والذوق، لا أنه يَخْلق في هاتين الحاسّتين ما تختصّ به العين، وهذا مما لا يمكنه ارتكابه ودليله بوجه.

على أنّ ما اعتمد عليه يوجب صحة إدراك القديم تعالى لمسًا؛ لأن ما يلمسه لا تنقلب بإدراكنا لمسًا حقيقته عمّا هو عليه كما ذكره في الرؤية.

فإن قال: إنّ ذاته وإنْ لم ينقلب، فإنه يوجب حدوثه؛ لأنه إنما يدرَك لمسًا بأن تحلّ المماسَّة فيه، وذلك لا يصح إلّا على الأجسام. قيل له: وكذلك ما نراه بأبصارنا لا بدّ من أن يتّصل به الشعاع، أو يكون في حكم المتّصل به، وذلك يوجب كونه جوهرًا أو عرضًا.

فإن قال: إذا استحال عليه الاتّصال صح أن يُرى من غير هذا الوجه. قيل له: إذا جاز أن يُرى على خلاف على هذا الوجه المعقول، ولا تُوجب رؤيته حدثه، جاز أن يدرَك لمسًا على خلاف هذا الوجه المعقول، من غير أن يحلّ فيه المماسَّة، ولا يوجب ذلك حدثه.

فإن قال: إنّ من حقِّ المماسّة أن يحل المحلَّيْن، ولا يصح أن نُدركه لمسًا إلا وتحلّ المُماسّة فيه، وذلك يوجب حدثه. قيل له: إنّا ألزمناك أن يدرَك لمسًا بأن يخلق الله تعالى فينا الإدراك الذي يوجد عند لمس سائر الأشياء، فإن لم يُلمس، فلا يوجب حدثه كما قلته في الرؤية.

على أنه إذا صحّ عند هذا المعتلّ أن يكون له كلام وعلم وقدرة وحياة على خلاف ما يُعقل في الشاهد، فهلّا جوَّز أن يكون لمس بخلاف المعقول في الشاهد، فيصح أن نلمسه بلمس قديم يحلّه ومحدث يحلّنا، فلا يوجب ذلك حدثه، أو نلمسه بلمسٍ لا في محلّ؟ وما يلزمهم على هذه العلّة يكثر، وما أوردنا كافٍ.

[الشُّبهة السادسة العقلية]: شُبهة أخرى لهم:
[الرؤية والموانع]

واعتلّ بعضهم بأنه لا دليل يستدلّ به على نفي رؤية الله تعالى الأبصار إلّا ويوجب بعينه نفي كونه عالمًا رائيًا؛ لأن المستدلّ إن استدلّ على ذلك بأنه لا مرئيّ بيننا إلّا محدود، فكذلك لا رائي عالم إلا محدود. فإن استدلّ بأنّ ما لا يراه، فإنما لا يراه لموانع، فذلك يوجب أن ينفي كونه عالمًا رائيًا؛ لأنه لا يرى أحدنا الشيء إلّا أن يكون بينه وبين المرئيّ فرجة، وذلك لا يصح فيه. وكذلك القول في كل ما يعتلّون به.

الجواب: إنّا قد بينّا من قبلُ ما يُسقط هذه الدلالة، ونُعيد بعضه فنقول: إن ما اعتمده أولًا أحاله على أنّه لا دليل لنا ينفي كونه جلّ وعزّ مرئيًّا إلّا ويوجب أن لا يكون رائيًا عالمًا، فقد كان من حقِّه أن يُورد سائر ما يستدلّ به. ولا أحد من أهل هذا الشأن إلّا ويُعلم أنّا نستدلّ على أنه تعالى لا يُرى بقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [الأنعَام: الآية ١٠٣]، فيمكنه أن يقول: إن هذا الدليل يوجب نفي كونه رائيًا عالمًا. وكذلك نستدلّ على أنه لا يُرى بالأبصار بأنه لو صحّ أن يُرى، والموانع تستحيل عليه، ويستحيل عليه أن يتغيّر حاله، فكان يجب أن نراه الآن، أفترى هذه الدّلالة تمنع من كونه رائيًا وسائر ما تستدلّ به، مما قدَّمنا ذكره، يدلّ على فساد ما قاله؟

ولا فرق بين من ادّعاه وبين من قال: إنّ كل دليل يستدلّون به على أنه يُرى يوجب تعينه أنه يصح أن يُلمس، وأن يتحرّك، وأن يقرُب ويبعُد، وأن يوجد ويُعدم، وأن يُعلم ويُجهل، ويقدّر ويعجز؛ لأن ما نراه ممّا يقوم بنفسه يصحّ ذلك كلّه عليه، وهذه جهالة لا وجه للتشاغل بها.

على أنّا قد بيّنّا أن كون المرئيّ مرئيًّا يرجع إلى كل جوهر من هذه الأجسام، وكون الرّائي رائيًا، والعالم عالمًا، يرجع إلى الحيّ. فكيف يقال: إنّ ما دلّ على نفي الرؤية يدلّ على نفي كونه رائيًا عالمًا، وليس لإحدى الصفتين تعلّق بالأخرى، ولا المختصّ بإحداهما يصح أن يختصّ بالأخرى؟

وأمّا قولهم: إنّ الجوهر الواحد يصح أن يحيا ويُعلم ويُرى، فذلك جهالة؛ لأنه يوجب كون الحيّ منّا أحياء كثيرين؛ لأنّ اتّصال الأحياء لا يُوجب كونهم حيًّا واحدًا؛ لأن الله تعالى لو أوصل زيدًا بعمرو لم يخرجا عمّا هما عليه، فلو كان الجزء الواحد يصح كونه عالمًا رائيًا، لصح ذلك فيه وإن اتّصل بغيره، وهذا يوجب استحالة كون الجملة متصرّفة بإرادة واحدة وعِلم واحد وإدراك واحد، بل يُوجب أن يكون اللّسان هو المتكلّم المُخبر الآمر الناهي، وهو المذموم بالكذب، والممدوح بالصدق، ويوجب أن لا يحدّ الظهر لحصول الزِّنى من الفرج، وأن لا تتعلّق العبادة بشيءٍ من الأبعاض لحدوث حادثٍ في بعضٍ آخر. وسنتقصّى بطلان هذه الجهالة من بعد، فبَطُل ما قالوه، وثبت صحّة ما أَجَبْنا به.

[الشُّبهة السابعة العقلية]: شُبهة أخرى لهم:
[إن القول بصحة رؤيته تعالى لا يُوجب تشبيهه بغيره]

اعتلّ بعضهم بأنه جلّ وعزّ يجب أن تصحّ رؤيته؛ لأن القول بصحة رؤيته لا يُوجب تشبيهه بغيره، ولا تجويره في حُكْمه، ولا تكذيبه في خبره، وإذا لم يوجب ذلك صحت وجازت عليه، وإذا جازت عليه، فيجب أن يكون الأمر في القطع على أنا نراه موقوفًا على السَّمع الوارد بذلك، وقد ورد السَّمع بأنّه يُرى على ما نبيِّنه من بعد، فيجب القضاء به.

الجواب: إنّ ما قاله ليس بأن يدلّ على صحة رؤيته تعالى بأوْلى من أن يدلّ على استحالة رؤيته؛ لأنا قد عَلِمنا أنّ القول بأنه لا يصح أن يُرى لا يُوجب تشبيهه، ولا تجويره، ولا تكذيبه، كما قاله في صحة رؤيته، وذلك يوجب استحالة رؤيته، وما أدّى إلى ذلك من العِلل وجب القضاء بفساده.

وبعد، فإنّ القول بصحة رؤيته بالأبصار يقتضي حدوثه في المعنى على ما قدَّمناه من قبلُ من أنّ ما نراه بأبصارنا لا بدّ من أن يكون مختصًّا بشروط، نحو أن يكون مقابلًا، أو في حكم المقابل، وذلك يوجب كونه من جنس الجواهر والأعراض؛ فقد ثبت أنّ القول بصحة رؤيته يُوجب تشبيهه بخلقه، ويوجب حدثه.

وبعد، فإنّ القول بصحة رؤيته يوجب تكذيبه في خبره؛ لأنه قال تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: الآية ١٠٣]، وقد بيّنّا من قبلُ وجه الاستدلال به على أنه لا يُرى.

فإنْ قالوا: إنّ القول بأنه لا يُرى يوجب تكذيبه في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ٢٣﴾ [القِيَامَة: الآيتان ٢٢، ٢٣]، فيجب القول ببطلانه. قيل له: إنّا نبيّن من بعدُ أنّ ظاهر هذه الآية لا يدلّ على أنه تعالى يُرى، وإذا لم يدلّ على ذلك، لم يكن القول بنفي رؤيته مؤدّيًا إلى التكذيب، ويُوجب نفي ما علم إثباته مما نفيه لا يوجب ذلك، وذلك يكثر إن تكلّفنا ذكره، فيجب سقوط هذه العلّة، على أنها تُوجب القول بأنه تعالى عالمٌ لذاته لا يُعلم بعلمٍ به؛ لأن القول بذلك لا يُوجب تشبيهه ولا تجويره ولا تكذيبه.

وقد بينّا من قبلُ أنّ ما ذكره في كتابه من قوله: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النّساء: الآية ١٦٦]، لا يدلّ على أنّ له علمًا، فلا يصح تعلّقهم به في أنه يوجب التكذيب.

وبعد، فإنّ القول بإثبات علوم له يَعْلم بها المعلومات لا يوجب ما قالوه، فيجب أن يقولوا بإثباتها، ولا يقتصروا على القول بأنه عالمٌ بعلمٍ واحد.

[المعتزلة والرؤية والتشبيه والتجوير والتكفير]

فإن قيل: ألستم تعتمدون في أنّ من قال: إنه تعالى يُرى، ونفى عنه التشبيه، ولم يقل: إنه يُرى على جهة المقابلة، لا يكفر، واعتمدتم في ذلك على هذه العلّة، بل قلتم: إنه إذا قال بالرؤية على هذا الوجه لم يكن مشبهًا له، ولا مجوّرًا، ولا مكذّبًا له في خبره، فلا يجب أن يكون كافرًا، فإذا صحّ أن تعتمدوا هذه العلّة في هذا الوجه، فهلّا أجَزْتم لنا الاعتماد عليها في أنه يصح أن يُرى ليدلّنا على صحة الاعتماد عليها في أنه يستحيل أن يُرى؛ لأن تعلّقها بأحد الأمرين كتعلّقها بالآخر؟ على أنّ ما له ولأجله صح الاعتماد عليها في نفي التكفير لا يوجب صحة الاعتماد عليها في أنه يصح أن يُرى؛ لأنها إنما دلّت على أن القائل بالرؤية لا يكفّر من حيث عَلِم أنه لو كفر لم يكن ليكفر إلا لأحد هذه الوجوه. فإذا كان قوله بالرؤية على الوجه الذي وصفناه لا يوجب التشبيه والتجوير والتكذيب، لم يجب القضاء بتكفيره، وما لا دليل على أنه كفر يجب القطع على أنه ليس بكفر؛ لأن من حقِّ ما هو كفر أن يدلّ الدليل الشرعي عليه على ما نبيِّنه في الوعيد، وليس يجب، إذا لم يكفر لهذه العلّة، أن يكون القول بأنه يُرى صحيحًا؛ لأن المذهب قد يفسد إذا أدّى إلى ما هو كفر، وإنْ كان القول به ليس بكفر. ألا ترى أنّا نقول لمن قال بأنه يجب على الله فعل الأصلح والأنفع أنه يلزمكم القول بأنه يجب أن يفعل ما لا نهاية له، أو إن فعل المتناهي من المنافع، فيجب كونه عاجزًا أو غير فاعل للواجب، فيلزمهم على ما ليس بكفر الكفر! وكذلك يلزم القائل بأنه جلّ وعزّ يفعل الظلم الكفر من حيث لا يمكنه مع هذا القول العلم بكونه صادقًا في أخباره، ولا آمرًا بحسن، ولا صدق الأنبياء في الشرائع. فقد ثبت أنّ المذهب قد يلزم على القول به الكفر، وإنْ لم يكن كفرًا، ويجب

القضاء بكونه فاسدًا من حيث أدّى إلى فاسد، وإنْ لم يكن في نفسه كفرًا، فكيف يصحّ التعلق بما قالوه؟

وبعد، فليس يجب إذا أمكن الاعتلال بعلّة في بعض الأُمور أن يمكن الاعتلال بها في غيره، بل يجب أن يبيّن تعلّق تلك العلّة بذلك الأمر حتى يمكن الاستدلال بها. ولا فرق بين من قال: إن هذه العلّة إذا صحت في نفي تكفير من قال بالرؤية، فيجب أن يصح أن يعتمد عليها في أنه تعالى يُرى من غير أن يبيّن وجه دلالتها على أنه يُرى، وبين من قال: إن الفعل إذا دلّ على أنّ فاعله قادر، فيجب أن يدلّ على أنه يُرى، وهذه جهالة لا وجه للتشاغل بها.

[أبو عليّ الجبائي والتشبيه والتجوير والتكذيب والتكفير]

وإنما اعتمد شيخنا أبو عليّ رحمه الله هذه العلّة في أن القائل بالرؤية، إذا علم القديم تعالى على ما هو عليه من صفاته، ونفى عنه التشبيه، ولم يصف رؤيته بصفة تُوجب التشبيه، فيجب أن لا يكفر لهذه العلّة؛ لأنه قد عرف الله تعالى على ما هو به من صفاته، وإنما قال: إنه يُرى لما هو عليه، لا لأنه أثبته بصفة الأجسام والأعراض، ولم يكيّف رؤيته على وجه يُوهم التشبيه، بل قال: إنه يُرى كما يشاء ويُريد من غير أن يكون بين حاسّة الرؤية وبينه مقابلة، فقال: إنّ هذا القائل، وإنْ كان قد تجاهل وارتكب العظيم في الخطأ، فإنه لا يكفّر؛ لأنه بما أورده من الاحتراز قد يخرج من أن يكون مشبّهًا، وليس هو بمجوّر ولا مكذّب؛ لأنه لم يعرف أنّ الله تعالى أراد بقوله: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعَام: الآية ١٠٣] نفي الرؤية، فيكون مكذّبًا، بل تأوّله على وجهٍ آخر. ومَنْ هذه حاله لا يُعَدْ مكذِّبًا؛ لأن المكذّب لغيره هو الذي يعرف بأنه مُخبر عن الشيء، وأنّ ذلك الشيء ليس هو على ما أخبر عنه. فأمّا إذا أقرّ بلفظ الخبر ونفى كونه خبرًا عن الشيء، فليس يجب كونه مكذّبًا، وإذا لم يكن مشبّهًا ولا مجوّرًا ولا مكذّبًا، لم يجب تكفيره.

وليس لأحدٍ أن يقول: هلّا قلتم: إنه يكفّر من جهة أخرى، وهي أنه يؤدّي إلى كونه جاهلًا بالله تعالى، والجاهل بالله يجب أن يكون كافرًا، وإنْ لم يكن بالصّفات التي ذكرتموها؟ قيل له: لا يجب ما ذكرته، وذلك أن مَن اعتقد

فيه تعالى أنه يُرى، وقد عَلِمه على ما يختصّ به من الصّفات، فإنما جهل حال الرّائين، فأمّا أن يكون جاهلًا بالله سبحانه فبعيد، وذلك أنه قد علمه على سائر صفاته، فكأنه اعتقد أنّ الرّائي أن يراه وإنْ كان بتلك الصفة، وذلك جهل بحال الرّائي، واعتقاد لجواز كونه رائيًا لما يستحيل ذلك فيه، فسبيل هذا المعتقد سبيل مَنْ عَلِم الحياة وسائر ما تختصّ به من الصفات، وقال: إنها ترى، وقد عَلِم أن هذا المعتقد إنما جهل حال الرّائي، ولم يجهلها ولم يجهل الحياة على وجه.

وقد عَلِم أن وصف الشيء بأنه مرئيّ قد يُراد به أنه على صفة لكونه عليها يُرى، فظاهره يُنبىء عن أنّ رائيًا رآه. فمتى اعتقد المُعتقد أنه تعالى على ما هو عليه من صفاته، فلم يحصل معتقدًا، لكونه على صفة ليس هو عليها، ولا اعتقد أنه ليس على صفة يجب كونه عليها، فإنما جهل إذا اعتقد أنه مرئيّ إن رائيًا رآه، وذلك يرجع إلى اعتقاد حال غيره. ولذلك يصح أن يقال في الشيء الواحد: إن زيدًا رآه، وعمروًا لم يره، فينفي عن أحدهما رؤيته مع إثبات رؤية الآخر له، كما يقال في الشيء الواحد إنه معلوم لزيد مجهول لعمرو. وهذه الصّفات إنما تصح فيما يفيد حال غيره، ولا تصحّ فيما يفيد حالًا في الموصوف، ولذلك يستحيل أن يقال في الموصوف: إنه موجود معدوم، لمّا أفاد ذلك فيه.

فثبت أن القول بأنه تعالى يُرى، وإنْ كان غلطًا عظيمًا على الوجه الذي ذكرناه، فإنه لا يُوجب كون القائل به جاهلًا بالله حتى يكفر من هذا الوجه، ولا يصح أن يكفر لأجل قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ﴾ [النِّساء: الآية ١٥٣]، وأنه جعل الرؤية أكبر من سؤال أهل الكتاب إنزال كتاب من السماء مع أن ذلك كفر، وما جعله الله أكبر من الكفر فيجب كونه كفرًا؛ وذلك لأن أهل الكتاب لم يكفروا بمسألتهم أن ينزل عليهم كتابًا من السماء، وإنما كفروا لمّا سألوا ذلك على وجه التكذيب له والردّ عليه وترك النظر فيما ثبت من معجزاته، ولو وقع ذلك منهم عاريًا عن هذا الوجه لم يكن كفرًا، فيجب أن تكون مسألة قوم موسى الرؤية كفرًا إذا كان على وجه التكذيب له، وكذلك نقول. فأمّا إذا قال به قائل على غير هذا

الوجه، فلا يجب كون قوله كفرًا، وإن كان خطأً عظيمًا، فقد بان بهذه الجملة ما في هذا الكلام.

[الشُّبهة الأُولى السمعية] شُبهة أخرى لهم:
[قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القِيامَة: الآيتان ٢٢، ٢٣]]

استدلّوا على أنه سبحانه يُرى بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القِيَامَة: الآيتان ٢٢، ٢٣]، وأنه جلّ وعزّ دلَّ على أنه يصحّ أن يُرى؛ لأن النظر إذا علق بالوجه لم يحتمل إلا الرؤية. قالوا: والنظر إذا عدّى بإلى لم يُحتمل إلا الرؤية، ولم يحتمل الانتظار؛ لأنه لا يقال في زيد: إنه ناظر إلى فلان، ويُراد الانتظار، وإنما يُقال: هو مُنتظر فلانًا، قالوا: على أنّا إذا قسمنا النظر خرج من القسمة أنّ المراد بالآية الرؤية على ما نقوله، وذلك أنّ النظر يحتمل وجوهًا: منها الفكر، ومنها التعطّف والرحمة، ومنها الانتظار، ومنها الرؤية.

وقد عَلِمنا أنّه لا يجوز أن يكون الفكر والاعتبار مرادًا بالآية؛ لأنه تعالى لس هو ممن يفكر فيه، ويعتبر به، وإنما يفكّر في الحوادث، ويعتبر بها، ليتوصّل بالفكر فيها إلى معرفة غيرها؛ ولأن النظر بمعنى الفكر لا يعدّى بإلى. ألا ترى أنّ القائل إنما يقول: نظرت في الشيء بمعنى الفكر، ولا يقول: نظرت إليه. ولا يجوز أن يُراد بالآية النظر بمعنى التعطّف والرحمة؛ لأنّ الله تعالى يجلّ عن أن يرحم ويتعطّف عليه. ولا يجوز أن يُراد به الانتظار لوجوه، منها: أنه علّق بالوجه، والنظر إذا علّق بالوجه لم يحتمل الانتظار، كما أنّ الكتابة إذا عَلِقت باليد لم تحتمل إلا الكتابة المخصوصة، وكذلك كل شيء وصل إليه بالآلة متى علق بالآلة لم يحتمل سواه. ومنها أن النظر بمعنى الانتظار لا يُعدّى بإلى على ما بينّاه. ومنها: أنّ الآية واردة في أهل الجنّة ولا يجوز عليهم الانتظار؛ لأن الانتظار يوجب الحسرة والغمّ، وقد ضرب أهل اللغة المثل به حتى قالوا: «إن الانتظار يُورث الصّغار»، وذكروه في الأمثال والأشعار، وذلك لا يجوز على أهل الجنّة، فإذا بطل أن يكون المراد بالنظر المذكور في الآية هذه الوجوه، ثبت أنّ المراد به الرؤية على ما قلناه.

الجواب: إن تعلّقهم بظاهر هذه الآية لا يصحّ لأنها لا تدلّ على أنه تعالى يُرى من وجوه، منها: أن ظاهرها يقتضي أنه تعالى ينظر إليه، والنظر ليس من الرؤية بسبيل؛ لأن النظر في الحقيقة هو تقليب الحدقة الصحيحة نحو الشيء التماسًا لرؤيته، والرؤية إدراك المرئيّ عند النظر الذي وصفناه، فالنظر هو طريق للرؤية فينا، فأمّا أن يكون هو الرؤية في الحقيقة، فمُحال.

يدلّ على ذلك أنّا نعلم بالمشاهدة كون الناظر ناظرًا، ولا نعلمه رائيًا إذا كان ذلك المرئيّ مما يدقّ ويخفى. يبيّن ذلك أنّا نعلم أنّ الجماعة ناظرة إلى الهلال ولا نعلمها رائية له، ولذلك يحتاج أن يرجع إلى قولها في أنها رأت الهلال أم لم تره، ولا يحتاج في كونها ناظرة إلى ذلك، بل نعلمه باضّطرار؛ فثبت أن النظر الذي نعلمه من حالها غير الرؤية التي نجهلها ولا نعلمها، وأنّ النظر الذي نعلمه لا من قبلها غير الرؤية التي نعلمها من قبلها.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ الجماعة لا يقال: إنها ناظرة إلى الهلال إلّا على وجه المجاز، ويُراد بذلك أنها تنظر إلى مكان الهلال لتطلب الهلال، فالتعلّق بما ذكرتموه لا يصحّ، وذلك أنّ ما تعارفوه من الكلام، واطّراد الاستعمال فيه فارغًا، المجاز فيه لا وجه له. وقد عَلِمنا استعمالهم لهذه اللفظة على طريقةٍ واحدة، فلو صحّ أن يدّعي أن ذلك مجاز، لصح في غيره من الألفاظ، وقد عَلِمْنا فساد ذلك، فيجب بطلان ما قاله.

فإن قال: إنما حملت الكلام على أنه مُجاز لأنه ذكر الهلال وأُريد غيره؛ لأنه يجوز أن يُقال: نظرت إلى الهلال، وليس هناك هلال مرئيّ، فيجب أن يكون المراد بالكلام موضع الهلال، فلهذا قلنا: إنه مجاز. قيل له: إنّ الذي ذكرته إنما كان يتمّ لو كان النظر كالرؤية في أنه يقتضي ثبوته ثبوت المنظور إليه، كما يقتضي ثبوت الرؤية ثبوت المرئيّ، والأمر بخلاف ذلك؛ لأن النظر إنما هو طريق للرؤية، فقد يصح أن يقول القائل: «نظرت إلى الشيء»، وإنْ لم يكن ذلك الشيء ثابتًا، وتخالف الرؤية في هذا الباب، كما يصح أن يقول القائل: «أصغيت إلى الشيء»، وإن لم يثبت كلامًا مصغًى إليه، وإن لم يصح أن نقول: «سمعنا الشيء» إلّا وهناك كلام مسموع مثبت. ولو كان النظر إلى

الشيء يقتضي ثبوته لم يكن النظر طريقًا للرؤية، وقد عَلِمْنا أنه طريقٌ لها، وما هو طريق للشيء يصحّ مع حصوله ثبوت ذلك، ويصح أن لا يثبت، فسقط بذلك ما قاله.

ومما يبيّن ما قلناه أن أهل اللغة قد صنّفوا النظر أصنافًا من حيث عرفه الرائي وصار في الحكم كالداخل تحت الجنس، فقال: «نظر فلان إليّ نظرًا منكرًا»، و«نظر إليّ نظر راضٍ، ونظر غضبان»، و«فلان ينظر إلى فلان دهش متحيّر»، و«فلان ينظر إليه نظر منكر عليه». وقال الشاعر: «نظر المريض إلى وجوه العود»(١)، وقال آخر: «نظر الذليل إلى العزيز القاهر»(٢)، وقال آخر:

تُخبرني العَيْنان ما الصَّدر كاتمُ ولا جنّ بالبغضاء والنّظر الشّزر(٣)

فيجب أن يكون النظر هو تقليب الحدقة على ما قلناه؛ لأن حركات جفنه وكيفية النظر تختلف، فلذلك قسموه هذه القسمة، والرؤية لم يصنّفوها أصنافاً، فعَلِم أن النظر الذي ينقسم الأقسام التي ذكروها غير الرؤية التي لا يصح أن تنقسم.

فإن قيل: أفليس يقال: إنّ فلاناً يراني بعين الذلّ، ويراني بعين الرّضا، ويراني بالمحلّ الكبير، فقد قسموا الرؤية كتقسيمهم النظر، وذلك يوجب كونهما عبارتان عن معنًى واحد؟ قيل له: إنّ قائلهم إذا قال: يراني بالمحل الرفيع، فليس المراد به رؤية البصر، وإنما يُراد به أنه يُنزلني من نفسه من الإكرام والتعظيم هذه المنزلة، ولذلك يقوله الضرير كما يقوله البصير. ومتى قالوا: يراني بعين الذلّ، فإمّا أن يُراد به أنه يُنزلني هذه المنزلة، أو يُراد به النظر، ولذلك يعلّقونه بالعين من حيث تختلف بها كيفيّة النظر، فسقط ما

(١) عجز بيت لموسى بن حسين بن شوال في ديوانه، وصدره: «نظرت إليك بحاجة لم تقضها».
(٢) عجز بيت، وصدره: «خزر العيون نواكسًا أذقانها» كما في حماسة الظرفاء للزوزني. ورواية الصدر في الأمالي الشجرية: «خزر الحواجب ناكسو أذقانهم»، وفي الزهرة لأبي داود الأصفهاني: «خزر العيون منكسي أبصارهم».
(٣) البيت لسويد بن الصامت الأوسي كما في الوافي بالوفيات للصفدي، ورواية الصدر فيه: «تبيِّن لك العينان ما هو كاتم».

تعلّق به السائل. وممّا يدلّ على ذلك أنّ القائل يقول: نظرت إلى الشيء فلم أره، ولا يجوز أن ينفي نفس ما أثبته، وذلك في بابه كقولهم: أصغيت إلى شيء فلم أسمعه، وذقت الشيء فلم أجد له طعمًا، وتأمّلت الشيء وفكّرت فيه فلم أعرفه. يبيّن ذلك أنّهم يقولون: نظرت إلى الشيء حتى رأيته، ولم أزل أنظر إليه حتى أدركته، ولا يجوز أن يُجعل الشيء غايةً لنفسه، ولذلك لم يستجز أحد من المسلمين القول بأنّ الله تعالى ينظر إلى العباد بمعنى الرؤية، وإنما يقال في ذلك بمعنى التعطّف والرحمة، وإن كان يُطلق عليه القول بأنه راءٍ للأشياء، فلو كان معناهما واحدًا لاستعملوها في القديم تعالى على سواء.

وليس لأحدٍ أن يقول: أليس النظر والرؤية جميعًا يُعلَّقان بالبصر والعين، فلولا أنهما لا يفيدان أمرًا واحدًا يقع بالعين لم يجب ذلك فيهما؟ وذلك لأنّ الرؤية، وإنْ كانت تُفيد غير ما يفيده النظر، فكِلَا الفائدتين لا يقعان إلا بالعين؛ لأنّ النظر اسم لما عنده يرى الشيء بالعين من التحديق وتحريك الجفن وغير ذلك، والرؤية منّا تقع بالعين، وهي آلة فيها، فمن حيث يختصّ كِلَا الأمرين بالعين استعمل ما ذكرته فيهما، كما يقال: إن فلانًا أصغى بأُذنه، وسمعه بأُذنه، وإنْ كان معنى الكلمتين مختلفًا.

فإذا صحّ بهذه الجملة أن النظر غير الرؤية، ولم يكن في ظاهر الآية إلّا أنه ينظر إليه، فكيف يدلّ ذلك على أنه يُرى؟ وهل الحامل له على الرؤية إلا كمن حمله على الانتظار في أنه تاركٌ لظاهر الآية؟

فإنه قيل: إنّ الحال في النظر، وإنْ كان ما ذكرتموه، فإنّ صحة النظر إليه تقتضي صحة رؤيته، ولذلك لا يقال في الناظر إنه ينظر إلى ما يستحيل أن يُرى، ومتى نظر طالبًا لرؤية ما لا يصح أن يُرى كان النظر عبثًا لا فائدة فيه. ولا يصح أن يصف الله سبحانه أهل الجنّة على طريق التعظيم لحالهم بالمحال والعبث، فيجب أن تدلّ الآية على أن الله يُرى من هذا الوجه. قيل له: إن الأمر في النظر على ما ذكرته من أنه طريقٌ للرؤية، فيجب أن يقضي في كلّ ما يستحيل رؤيته أنه لا يجوز النظر إليه، وفي كل ما لا يصحّ النظر إليه أنه لا يصحّ أن نراه. وقد عَلِمْنا أنه تعالى لا يصحّ أن ينظر إليه؛ لأن النظر إذا كان

معناه ما وصفناه من تقليب الحدقة نحو الشيء التماسًا لرؤيته، فيجب أن لا يصحّ إلّا فيما كان في جهة مخصوصة، أو حالًا في ما هذه حاله، فيصح تقليب الحدقة نحوه، وقد عَلِمنا أنه تعالى يستحيل كونه بهذه الصفة، فيجب استحالة النظر إليه، وإذا استحال ذلك فيه عَلِم أنه أراد بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾﴾ [القِيَامَة: الآية ٢٢] غير النظر، وأنه أراد به ما يصح عليه من انتظار النعيم من قبله، أو ذكر نفسه وأراد ما يصحّ النظر إليه من الثواب على ما نبيِّنه من بعد؛ لأن المذكور في الآية إذا عَلِق بما يستحيل تعلّقه به وجب صرفه إلى غير ذلك. ولذلك قلنا: إنّ قوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يُوسُف: الآية ٨٢] يجب صرفه إلى أهل القرية لاستحالة تعلّق السؤال بنفس القرية، وقلنا: إن قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ﴾ [المَائدة: الآية ٩٥] يجب صرفه إلى أن المراد به المصيد لاستحالة تعلّق القتل بنفس الصَّيْد الذي هو فِعْلنا. وإذا وجب ذلك لم يمكن أن يقال: إن النظر الذي وصف الله تعالى أهل الجنّة به يجب كونه عبثًا، ولا يصح أن يقال: إن ذلك يستحيل عليهم إذا كان المراد به ما قلناه.

فإن قيل: إنّا نقول: إنه ينظر إليه في الحقيقة بمعنى أنه يطلب بهذا الفعل رؤيته، وإن لم يكن في جهةٍ مخصوصة، ويرى عند ذلك على ما يريده جلّ وعزّ ويشاءه من غير مقابلة، كما يطلب الإنسان رؤية وجهه في المرآة بالنظر، وإنْ لم يكن هناك مقابلة. قيل له: إن طلب رؤية الشيء بالنظر لا يصح إلّا إذا صحّ كونه في الجهة التي ينظر فيها، ومتى لم يصح ذلك فيه لم تُستعمل هذه اللفظة فيه، وإنّما يقال: إنّ الإنسان ينظر ليرى وجهه من حيث يرى وجهه كأنه في المرآة للمقابلة التي بين المرآة وبينه، ولولا ذلك لما صح استعمال ذلك فيه، ولذلك يقلّ التعارف في قولهم: إنّ فلانًا ينظر وجهه إذا لم يقيّد بالمرآة من حيث كان وجهه غير مقابل له. وإذا صحّ ذلك، ثبت ما قلناه من استحالة النظر إلى الله تعالى. فإذا استحال ذلك فيه، وجب أن لا يصح أن نراه على وجه، وأن يكون المراد بالآية غير ظاهرها.

ومما يبيّن أن ظاهر الآية لا يدلّ على ما قالوه، أنه تعالى قال: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القِيَامَة: الآيتان ٢٢، ٢٣]، وقد عَلِمنا أنّ الوجوه

لا يصح كونها ناظرة في الحقيقة؛ لأن الناظر هو من الوجه وجهٌ له، ولا يصح أن ينظر بها أيضًا لأن النظر يقع بالعين التي في الوجه دون الوجه. وإذا لم يُجِز أن يُراد بالوجوه العضو على الحقيقة؛ لأنّ العضو لا ينظر في الحقيقة، ولا يُنظر به في الحقيقة، فيجب متى حَمَل الكلام عليه أن يكون مجازًا يحتاج الحامل له عليه إلى دليل، ولا ينفصل قوله مِن قول مَنْ حمل ذلك على أن المراد بالوجوه الناس، والمراد بالنظر الانتظار، فهذا أيضًا يبيّن أنّ ظاهر الآية لا يقتضي ما يذهبون إليه.

ومما يبيّن ذلك أيضًا أنه تعالى قال: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القِيَامَة: الآية ٢٣]، وقد عَلِمْنا أنه لم يُرِد بقوله ربّها المالك؛ لأنه لا يكون لأهل الجنّة في ذلك اختصاص، بل لا يكون للحيّ فيه اختصاص لكونه تعالى مالكًا لجميع الأشياء، ومقتدرًا على تصريفه، فعُلِم أنّ المراد بقوله: إلى ربِّها ما يخصّ الإنسان الذي هو مستحقّ لعبادته الثواب والتعظيم والتبجيل، وذلك يُوجب منع حمله على أن المراد بالوجوه العضو، ويوجب أن المراد به جملة الإنسان.

وما قدَّمناه من أنه تعالى وصف الوجوه بأنها ناظرة يدلّ على أنّ المراد بها الناس، وأنه تعالى جرى في ذلك على منهاج ما ذكره في قوله: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ﴿٢٤﴾ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴿٢٥﴾﴾ [القِيَامَة: الآيتان ٢٤، ٢٥]، فذكر الوجوه وأراد جملة الإنسان، وقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ ﴿٨﴾ لِّسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ ﴿٩﴾﴾ [الغَاشِيَة: الآيتان ٨، ٩]، فكما أن تعليق الظنّ بالوجوه يقتضي أنّ المراد به جملة الإنسان؛ لأن الظانّ دون الوجه، فكذلك وصف الوجوه بأنها ناظرة يدلّ على ذلك؛ لأنّ الناظر هو صاحب الوجه دونه.

وقد صحّ استعمال الوجه في اللغة على هذه الطريقة، فلذلك يقول القائل: هذا وجه الرأي، ووجه الطريق، ويريد به: نفس الرأي، ونفس الطريق. وعلى هذا حَمَل جماعة المسلمين قوله سبحانه؛ ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرَّحمٰن: الآية ٢٧]، و﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القَصَص: الآية ٨٨]. ولا يبعد أن تكون الجملة وصفت بذلك؛ لأن بالوجه

تتميّز الجملة من غيرها، فلمّا كان التمييز، والمعرفة تقع به، وصفت الجملة بهذه الصفة.

فإن قيل: لو كان المراد بالآية ما ذكرتموه ولم يُرِد بها العضو لم يصح أن يصف الوجوه بالنضارة؛ لأن النضارة من صفات العضو دون الإنسان، ولأن الإشراق والحسن يرجعان إليه. قيل له: لو دلّ هذا على ما قلته لدلّ قوله جلّ وعزّ: ﴿وَوُجُوهٌ يَوۡمَئِذِۭ بَاسِرَةٞ ۝٢٤﴾ [القِيَامَة: الآية ٢٤] على أنّ المراد به العضو؛ لأن البسارة لا تصح إلاّ في العضو. فلما وجب حمل ذلك على الإنسان لأنه علّق الظنّ به، فكذلك يجب حمل ما ذكرناه على الإنسان لأنه علّق النظر به. وإنما وُصِف الإنسان بالنضارة؛ لأن النضارة من صفة الوجه الذي به تقع المعرفة به، وفيه يتبيّن السرور وغيره، وذلك كما يقول الإنسان: وقد عرفت زيدًا، وإن لم يشاهد من جسمه إلا وجهه من حيث كان المقصود بالمعرفة هو الوجه دون غيره.

فإن قيل: إنّ النظر يتعلّق في الحقيقة بالوجه؛ لأنه من صفة العين التي في الوجه، والنظر مما يختصّ المحلّ، وليس كذلك الظنّ؛ لأنه يتعلق بالجملة، فلذلك وجب صرف آخر الآية إلى أن المراد به الإنسان، ووجب حمل أوّلها على أن المراد به الوجه الذي هو العضو. قيل له: إنّ النظر، كما لا يختصّ بالإنسان في الوجه الذي ذكرته، فكذلك لا يختصّ بالوجه، ومتى قلت: إنه يختصّ بالوجه، لأنه يوجد في بعضه، وجب بمثله أن يكون مختصًّا بالإنسان، لأنه يحصل في بعضه، فصحّ أن ما ذكرته لا يُوجب اختصاص الوجه بما ليس للإنسان لو سلمناه، فكيف وبطلانه ظاهر؛ لأن النظر، وإن اختصّ بالعين، فالموصوف به الجملة التي تُوصف بأنها ناظرة، كما أن الخرس يختصّ باللّسان، والموصوف بأنه أخرس هو الإنسان! وكما أن الإصغاء يختصّ بالأُذن، والموصوف بأنه مُصْغٍ هو الإنسان؛ فصار النظر من هذا الوجه في حُكم الظنّ، وإن افترقا في الوجه الذي ذكرته.

وإذا صحّ أن المراد بالوجه هو الإنسان، فالإنسان إذا وُصِف بأنه ناظر، كان الكلام محتملًا دون أن يقيّد النظر بالجارحة التي هي العين أو بالقلب،

فيخرج عند ذلك عن الاحتمال، وليس حمله على النظر الذي هو طلب الرؤية بأوْلى من حمله على الانتظار على ما نقوله.

فإن قيل: إنّ حمله على الانتظار لا يصح؛ لأن النظر إذا علّق بالوجه، فيجب أن يكون المراد به الرؤية، كما قلتم أن الإدراك إذا قُرِن بالبصر فيجب أن يكون المراد به الرؤية بالبصر. ويبيّن ذلك أن قائلهم لا يقول: نظر فلان إليّ بوجهه إلّا ويريد به الرؤية، فوجب لأجل ذلك حمله على ما قلناه من الرؤية دون الانتظار. قيل له: إنّ ما ذكرته من أن النظر إذا علق بالوجه لم يُرِد به إلا الرؤية كلامٌ محتمل؛ لأن تعليق النظر بالوجه ينقسم إلى أنحاء مختلفة. فإن أردت بذلك ما أوردته مثالًا، فليس بينه وبين الآية شبه؛ لأنه إذا قال: نظر إليّ بوجهه، فبإدخاله الباء في الوجه قد دلّ على أنه آلة في النظر، فلذلك وجب حمله على ما قلته، وليس كذلك قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القِيَامَة: الآيتان ٢٢، ٢٣]. والذي يليق بذلك من الأمثلة أن يقول القائل: وجوه يوم الجمعة ناظرة إلى الأمير، ولا يمكن أن يدّعي على أهل اللغة أنّ ذلك لا يحتمل الرؤية، بل لو قيل: إنه لا يحتمل إلا الانتظار، لكان أقرب.

وبعد، فإنّ القائل إذا قال: نظر فلان إليّ بوجه، فقد اتّسع في الكلام وتجوّز فيه، فكيف يصح أن يجعله مثالًا وأصلًا وهو في نفسه مجاز؛ لأن المراد به نظر إليّ بالعين التي في وجهه، فلاتّصال العين بالوجه ذَكَر الوجه وأراد به العين. وإنما قلنا: إنّ الإدراك إذا قُرِن بالبصر لم يحتمل من حيث قُرِن بنفس الآلة، ولم يختصّ به، ولا يفصل أحد من أهل اللغة بين قول القائل: فلان رآني ببصره، وأدركني بعينه، وبين قولهم: بصر فلان قد أدرك فلانًا، فقد بان مفارقة حالهم لحالنا في ذلك.

فإن قيل: فإنّ النظر إذا أُريد به الانتظار كان مجازًا على كلّ وجه، ومتى أُريد به النظر بالعين كان حقيقةً فيه، وإن كان وصف الوجه بأنه ناظر مجازًا، ولأن يُحْمَل الكلام على الوجه الذي هو حقيقة في بعض الوجوه، فهو أوْلى من حمله على ما هو مجاز من كلِّ وجه. قيل له: إنّ ما ادّعيته من أنّ النظر بمعنى الانتظار مجاز ليس بمسلّم، لأنهم قد استعملوه فيه على وجه قد اطّرد كاستعمالهم ذلك في النظر بالعين، فلا يمتنع أن يكون ما له سمّى جميع ذلك

نظرًا يرجع إلى معنًى واحد وهو الطلب، فكأنّ المفكّر المُعتبر يطلب المعرفة بحال ما يفكّر فيه، والناظر يطلب الرؤية، والمنتظر يطلب ما يتوقّعه من جهة غيره، فمعنى الطلب في الجميع يتساوى على ما ذكرناه. ومتى صحّ حمل الجميع على أنه مأخوذ من وجهٍ واحد، وموضوع في اللغة لطريقةٍ واحدة، فما أوجب كونه حقيقة في البعض يوجب كونه حقيقة في الكلّ.

[مقالة أبي هاشم الجبائيّ في كتاب «العسكريات»]

وقد ذكرنا شيخنا أبو هاشم رحمه الله قريبًا من هذا المعنى في العسكريّات[١]، وبيّن أن المُنتظر لمّا كان ينتظر قتاله مَنْ يتوقع الشيء منه، كما أنّ الطالب للرؤية ينظر على هذا الوجه، أجرى اسم النظر عليهما. وعلى هذا الوجه يقال في المنتظر: إنه مادّ العين إلى فلان كما يقال في الناظر، وإنْ كان الانتظار لا يتعلّق في الحقيقة بالعين كالنظر، ولذلك يصحّ من الضرير الانتظار ولا يصحّ منه النظر، كما يصح منه الفكر وإن لم يصح منه النظر بالعين، وهذه الجملة تُسقط ما سأل عنه. ولو ثبت ما قاله من أنّ استعمال النظر في الانتظار مُجاز، لم يمتنع حمل الكلام عليه إذا ثبت أن النظر الذي تعلّق بالجملة يصح أن يُراد به الانتظار. وإن حُمِل الكلام على النظر بالعين في الحقيقة لا يصحّ، سيّما إذا قدَّمنا الدلال من جهة العقل والسَّمع على أنه تعالى لا يُرى؛ لأن ذلك يوجب حمل هذه الآية على وِفاق تلك الدَّلالة، وحملها على وفاقه يصح إلّا على ما قلناه.

فإن قيل: لو أُريد به الانتظار لما صحّ أن يعدّى بإلى؛ لأن الانتظار لا يصح فيه ذلك، وإنما يصح في النظر بالعين، لأن القائل لا يقول: وأنا منتظر إلى فلان، وإنما يقول: أنا منتظر فلانًا، وذلك يوجب حمل الآية على ما قلناه. قيل له: إنّ ما ادَّعيته من أن النظر بمعنى الانتظار لا يُعَدّى بإلى غير مسلم؛ لأن الشعر قد ورد به. ألا ترى إلى قول الشاعر:

إني إليك لمّا وعدت لناظر نظر الفقير إلى الغنيّ الموسرِ[٢]

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

(٢) أورده ياقوت الحموي في معجم الأدباء ضمن ترجمة عبيد الله بن محمد بن أبي بردة القصري.

فعدّاه بإلى كما ترى. وقد قال تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٨٠]، وقد يقال في التعارف الظاهر: إنما أنظر إلى الله وإلى فلان، يُراد به الانتظار، ويُعدّى بإلى، وذلك يُبطل ما قاله.

وبعد، فإنّ ادّعاءه لا يخلو من أن يريد به أن لفظ ناظر لا يعدّى بإلى إذا أُريد به الانتظار، أو يريد أن لفظ الانتظار لا يعدّى بإلى، فإنْ أراد به أن لفظ الانتظار لا يعدّى بإلى، فلا قدح له فيه؛ لأن المذكور في الآية هو ناظر دون منتظر، وإن أراد به لفظة ناظر، فكيف يصح أن يستشهد على ذلك بما قاله: إن لفظة منتظر لا تُعدّى بإلى؟ وقد ثبت أنّ اللفظة قد يكون لها حكم، ولا يكون مثل ذلك الحكم للفظة أخرى تفيد فائدتها. على أنّ مَنْ تقدَّم مِنَ التابعين قد حملوا الآية على هذا الوجه على ما نذكره من بعد وهم أهل اللّسان، فلو لم يصحّ أن يُراد بالنظر إذا عدّى بإلى الانتظار، لما صحّ أن يحملوه على ذلك، وذلك يُسقط ما قاله.

وبعد، فلو أوجب ذلك أن لا يصح حمل الآية على معنى الانتظار، لأوجب أن لا يصح حملها على الرؤية؛ لأن الرؤية لا تعدّى بإلى كالانتظار، فلا يقول القائل: رأيت إلى فلان، وإنما يقول: رأيت فلانًا، فإن لم يمنع ذلك حمل الآية على أنّ المراد به الرؤية، لم يمنع أن يُحمل على أنّ المراد به الانتظار.

على أن اللفظة إذا قصد بها في اللغة معنًى، وظاهرها موضوع في اللغة لغيره، فقد تُستعمل على ما يقتضيها اللفظ تارة، وعلى ما يقتضي معناها أخرى، وهذا كقوله عزّ وجلّ: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِۦ﴾ [الطّلَاق: الآية ٨]، فأعمل اللفظ وأنّث، ثم قال في آخره: ﴿أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا﴾ [الطّلَاق: الآية ١٠]، فأعمل المعنى المراد. فكذلك لا يمتنع أن يكون سبحانه أجرى في الخطاب على ما يقتضيه لفظ «ناظر» فعدّاه بإلى دون ما يقتضي المعنى.

على أن اللفظة إذا أفادت في اللغة أمرًا وتجوز بها في غيره، فيجب أن تستعمل في المجاز على الوجه الذي وُضِعت له في الحقيقة، فتكون مستعارة

فيه على الحدّ الذي هو حقيقة في غيره، ومتى غيّرت عمّا تُستعمل عليه في حقيقتها لم تكن هي المستعارة. فلما كان قولنا: «ناظر» يُستعمل في الحقيقة في نظر العين معدّى بإلى، صحّ أن يتجوّز به في الانتظار على هذا الحدّ، وإن كان لو صرّح بلفظ «الانتظار» بدلًا من لم يعدّ بإلى، وهذا كقولنا: «إن زيداً يحب عمرًا» بمعنى الإرادة، ولو صرح بلفظ الإرادة لم يسغ دون أن يذكر نفس المراد الذي هو منافعه، فيقال: «إن زيدًا يريد منافع عمرو».

[رأي لغوي لأبي عليّ الجبائيّ]

وقد قال شيخنا أبو عليّ رحمه الله: إذا ثبت أن لفظة الانتظار قد تعدّى ببعض حروف الجرّ، فيقا: «أنا منتظر لفلان»، فغير مُمتنع أن تُعدّى بإلى؛ لأن حروف الجرّ يقوم بعضها مقام بعض، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلۡحَقِّۚ﴾ [يُونس: الآية ٣٥]، و﴿يَهۡدِي لِلۡحَقِّۗ﴾ [يُونس: الآية ٣٥]، فأقام أحدهما مقام الآخر، وكقوله: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمۡ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ﴾ [طه: الآية ٧١]، يعني على جذوع النخل، وقد يقال في التعارف: «زيدٌ قويّ على عمله»، و«قويّ في عمله»، و«هو مستعل على عمرو ولعمرو»، فلا يمتنع أن يعدّى ناظر بمعنى الانتظار بإلى، ويقوم مقام اللام في هذا الباب.

وليس لأحدٍ أن يقول: فجوّزوا أن يقال في زيد: إنه ضارب إلى عمرو، كما يقال: ضارب لعمرو على قياس ما ذكرتم، وإلّا فيجب بطلان ما ذكرتموه. وذلك أنّ ما ذكرناه مجاز، فلا يجب اطّراده واستعمال القياس فيه.

فإن قيل: كيف يصح أن يُراد به الانتظار، وذلك يوجب كون أهل الجنّة مُنتظرين، والانتظار يقتضي كون المُنتظر في حسرةٍ وغمّ، وذلك لا يصح في أهل الجنّة، فيجب أن يكون المراد بالآية ما ذكرناه؟ قيل له: إن الانتظار هو توقّع الشيء الذي يعلم حصوله في المستقبل أو يظنّه، وقد ينقسم:

فإنْ كان ما ينتظره يحتاج إليه في الحال، ويلحقه بفقده مضرّة، كانتظار الجائع المأكول، والمحبوس الخلاص، فذلك يُوجب الحسرة. وكذلك فلو انتظر ما لا يحتاج إليه في الحال، لكنه يخشى فوته، ولا يثق بحصوله، فإنه قد تلحقه الحسرة.

فأما القسم الثاني، وهو أن يكون ما ينتظره غير محتاج إليه في الحال، ويَثِق بحصوله في الوقت الذي ينتظره، وجميع ما يشتهيه في الحال حاصل، فإنّ ذلك لا يوجب الحسرة.

ولذلك يختلف حال المنتظر بحسب ثقته بمن ينتظر الشيء من جهته، فكلّ مَنْ كانت نفسه إليه أسكن كانت حسرته في الانتظار أقلّ، ولو قدّم إلى بين يديه ما يشتهيه من ألوان الأطعمة، وينتظر عند كل لونٍ غيره، ويثق بوجوده، لم تلحقه حسرة، بل لو جُمِعت الألوان كلّها عنده كانت لذّته أقلّ منه إذا قُدِّم إليه مرتّبًا على حسب ما يشتهيه. وإنما يقال: إن الانتظار يُورث الحسرة، ويُراد به الوجه الأوّل، وكلّ من ذكره في مثل أو شعر فمراده الأوّل؛ لأنه المألوف في الشاهد، وإلا فما ذكرناه من القسم الثاني في الانتظار لا يُحيل حصوله على عاقل أنه لا يورث حسرةً ولا غمًّا.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنه متى قطع على حصول ما يتوقّعه لم يُوصف بأنه منتظر؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ حقيقة الانتظار هو توقّع ما يظنّه ويعتقده في المستقبل، ومتى عَلِم ذلك كان حاله في الانتظار أقوى من حاله إذا اعتقد تقليدًا، أو ظنّ ذلك بأمارة. وليس لأحدٍ أن يجري الانتظار مجرى الرجاء والخوف اللّذين يفيدان الظنّ بالمنافع والمضارّ دون العلم؛ وذلك لأنّ مع العلم قد عَلِم أنه لا يستعمل لفظة الرجاء والخوف، ولم يثبت أنّ مع العلم بحصول ما يُتوقَّع لا يُستعمل لفظة الانتظار، فلا يصح حمل أحدهما على الآخر. وما قدَّمناه من أن جماعة التابعين قد حَمَلوا الآية على معنى انتظار يدلّ على أن الانتظار يُستعمل فيما يُعلم، كما يُستعمل فيما يُظَنّ. وأهل اللغة لا يفصلون في الانتظار بين العلم والظنّ، بل يُجْرون ذلك على كل من توقّع من غيره ما ينتفع به، وربما اعتقد أحدهم أنّ ما يعدّه غيره به معلوم، ويصف نفسه مع ذلك بأنه مُنتظر، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا يَنظُرُ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا صَيۡحَةٗ وَٰحِدَةٗ﴾ [صٓ: الآية ١٥]، وقال: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢١٠]، وكل ذلك المراد به العلم، فبَطُل ما قاله.

على أن هذا السائل لا يخلو من أن يقول في أهل الجنّة: إنهم يعلمون أنّ نعيمهم دائم، أو لا يقول بذلك، فإن قال: لا يعلمون ذلك لزمه أن يكونوا في

حسرةٍ وغمّ؛ لأن من أُوتي الخير العظيم، وجوّز انقطاعه، كَثُرت حسراته. فإن قال يعلمون ذلك، يلزمه على ما سأل عنه أن يكونوا بانتظارهم لذلك حالًا بعد حال في حسرةٍ وغمّ، فقد لزمه على هذا القول أن لا ينفكّ أهل الجنّة من حسرةٍ وغمّ، وهكذا يفضح الله تعالى المُبطلين. فقد صحّ بهذه الجملة أنّ حمل الآية على أن المراد بها الانتظار صحيح لا يمكن دفعه. وقوله: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ﴿٢٤﴾ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴿٢٥﴾﴾ [القِيَامَة: الآيتان ٢٤، ٢٥] يقوّي ذلك؛ لأنه ذكر في أهل النار ما ينتظرونه مما أعدّ الله لهم ويفعله بهم بهم من العقاب، فيجب أن يكون مراده في أهل الجنّة ما يُطابق ذلك، وهو انتظارهم لما يعلمون من الثواب الذي أعدَّه الله لهم.

[روايات أصحاب الحديث في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القِيَامَة: الآيتان ٢٢، ٢٣]]

وقد ثبت عن جماعة من المفسّرين أنهم حملوه على ذلك، وقد رواه أصحاب الحديث في كتبهم:

فروى أبو حاتم الرازي، عن عبد الله بن رجاء الهمداني، عن إسرائيل، عن منصور، عن مجاهد، قال: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القِيَامَة: الآيتان ٢٢، ٢٣] قال: «حسنة مستبشرة تنتظر الثواب»[(١)].

وروى الوليد بن أبان في تفسيره، عن أحمد بن عبد الجبار العطارديّ، عن أبي معاوية، عن إسماعيل بن أبي خالد، عن أبي صالح، في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾﴾ [القِيَامَة: الآية ٢٢]، قال: «حسنة»، ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القِيَامَة: الآية ٢٣]، قال: «تنتظر الثواب من ربّها»، ورُوِيَ ذلك عن مجاهد من غير طريق[(٢)].

وروى هشام بن عبيد الله الشيبي الداريّ، قال: حدّثنا جرير، عن منصور، في قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القِيَامَة:

---

(١) لم أجده.

(٢) ذكره القرطبي في تفسيره (١٠/٣١١، ١٩/١٠٩).

الآيتان ٢٢، ٢٣]، قال: «ناضرة من السرور والنعيم والغبطة، تنتظر من ربها ما أمر لها به»(١).

وقد روى عمرو بن عبيد الطنافسي، عن منصور، قال: «سألت مجاهدًا: أرأيت قول الله جلّ وعزّ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القِيَامَة: الآيتان ٢٢، ٢٣]، فإن أُناسًا يزعمون أنها تنظر إلى ربِّها، قال: فقال: لا، إنه لا يراه أحد، ولكنها ناضرة من الفرح والسرور، وناظرة تنتظر ثوابها»(٢).

وروى يونس بن عبيد، عن الحسن: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢﴾ [القِيَامَة: الآية ٢٢]، يقول: «وجوهٌ يومئذ نامة إلى خير ربِّها منتظرة»، وذلك مرويّ في تفسير العباس بن يزيد النجراني(٣).

فقد صحّ بهذه الروايات صحة ما حملنا الآية عليه من أن المراد بها الانتظار.

وقد تأوّلت الآية على وجهٍ آخر، وهو أنّ المراد بقوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القِيَامَة: الآية ٢٣] يعني إلى ثواب ربها ناظرة. وقد رُوي ذلك عن ابن عباس، ومجاهد، وعن السُّدّي، وعكرمة، من طرق أصحاب الحديث(٤).

فروى الطبراني، قال: «حدثنا بكر بن سهل الدّمياطي، قال: حدثنا عبد الغني بن سعيد الثقفي، قال: حدثنا أبو محمد موسى بن عبد الرحمٰن الصنعاني، عن ابن جريج، عن عطاء، وعن مقاتل بن سليمان، عن الضحاك، جميعًا عن ابن عباس، في قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢﴾ [القِيَامَة: الآية ٢٢]، يريد ناعمة ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القِيَامَة: الآية ٢٣]، يريد: إلى ما أعد الله لها من السرور والثواب ناظرة».

وروى هشام بن عبيد الله الشيبي الرازي، قال: حدثنا القاسم بن معن قاضي الكوفة، عن منصور، عن مجاهد، في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢

(١) ذكره ابن كثير في تفسيره (٨/ ٢٨٠).

(٢) راجع الحاشية الثانية في الصفحة السابقة.

(٣) لم أجده.

(٤) راجع تفسير الرازي، وتفسير الألوسي، والنكت والعيون، وغيرها من التفاسير.

إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القِيَامَة: الآيتان ٢٢، ٢٣]، قال: «ناضرة من النعيم، ناظرة إلى ما يأتيها من ثواب الله».

وحدّث هشام عن محمد بن الفضل، عن عطاء بن السائب، قال: سمعت عكرمة يقول في هذه الآية: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القِيَامَة: الآيتان ٢٢، ٢٣]، قال: «ناضرة من النعيم، إلى أمر ربِّها ناظرة».

وروى الوليد بن أبان، عن أبي بكر عبد الله بن محمد بن النعمان، عن عمرو بن طلحة العباد، عن أسباط بن نصر، عن السُّدّي في تفسيره الكبير، عن أُسيد في قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القِيَامَة: الآية ٢٣]، قال: «تنتظر ما يأتيها من عبد الله».

[تأويل أمير المؤمنين عليه السلام للآية]

وقد ذكر شيوخنا أن هذا التأويل مرويٌّ عن أمير المؤمنين عليه السلام أيضًا، فيجب حمل الآية عليه.

ولم نذكر هذه الأخبار من طريق أصحاب الحديث، لأن شيوخنا رحمهم الله لم يرووها، وقد ذكرها أجمع أبو محمد جعفر بن مبشر[١] رحمه الله في (كتاب الآثار)[٢] وغيره، ولكن ليكون آكد في الاحتجاج لنا على المخالفين.

[إشكال على هذه التأويلات وجواب القاضي عليه]

فإن قيل: فإذا رُوِي هذا التأويل والتأويل الأوّل، فعلى أيّهما تُحمل الآية؟ وهل يصحّ القول بهما جميعًا مع اختلافهما؟ وكيف يصحّ أن يُرادا جميعًا بالآية ومعناهما مختلف، ولا يصح أن يُراد المعنيان المختلفان باللفظة الواحدة؟ وكيف يصح أن يقال بأنهما معًا مُرادان، وليس يصح ذلك إلّا فيما طريقه الاجتهاد دون ما طريقه العلم؟ وكيف يصح أن يذكر سبحانه نفسه ويريد غيره؟ ولئن صحّ ذلك ليجوزنّ أن يريد بقوله: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ﴾ [البَيِّنَة: الآية ٥] غيره؟ ولو

---

(١) جعفر بن مبشر بن أحمد الثقفي، متكلِّم، من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها، وتصانيف، مولده ووفاته ببغداد. توفي سنة ٨٤٨ م. (تاريخ بغداد ٧/ ١٦٢).

(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

صح أن يقال: إن أهل الجنّة ينظرون إلى الله، ويُراد بذلك أنهم ينظرون إلى ثواب، لصحّ أن يقال في أهل النار ذلك بمعنى أنهم ينظرون إلى عقابه، ولصح أن يقال في أهل الدنيا ذلك بمعنى أنهم ينظرون إلى إحسان الله ونِعَمه وعجائب صنعه.

[المجاز في القرآن]

قيل له: إنّ حمل الآية على هذا الوجه صحيح على ما رُوِي؛ لأنه إذا ثبت أنّه لا يصح أن يُرى تعالى، ولا أن يُنظر إليه، عَلِم أنه ذكر نفسه وأراد غيره من منظور إليه أو منتظر، وليس يمتنع في اللغة أن يذكر الشيء ويُراد غيره ويحذف ذكر المراد، وذلك طريقة ظاهرة في المجاز، نحو قوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: الآية ٨٢]، و﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: الآية ٢١٠]، ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: الآية ٢٢]، ﴿وَأَنَا۠ أَدْعُوكُمْ إِلَى ٱلْعَزِيزِ ٱلْغَفَّٰرِ﴾ [غافر: الآية ٤٢]، و﴿أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: الآية ٤٦]، ﴿وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ [الرعد: الآية ٢١]؛ لأنه في ذلك أجمع ذكر نفسه وأراد غيره.

[ابن عباس ومجاهد من أهل اللسان]

ومما يبيّن ذلك حمل ابن عباس ومجاهد وغيرهما الآية عليه وهم من أهل اللّسان، فلو لم يصح مثل ذلك في اللغة لما استجازوا حمله عليه. وإذا صح لك، فالصحيح عندنا أنه تعالى قد أراد النظر إلى ثوابه وانتظار ثوابه؛ لأن كِلَا الأمرين إذا أُريد كان أزيد في السرور؛ لأن الناظر إلى ما ملّكه الله تعالى من النعيم، والمنتظر لأمثاله قد بلغ الغاية في السرور، فأراد تعالى بالآية أن يصف أهل الجنّة بنهاية السرور المُتمنّى، ليكون لك ترغيبًا للمكلّف فيما به ينال ذلك من الطاعات.

وعلى هذا الوجه حمله مجاهد، لأنه قد رُوِي عنه كِلَا الأمرين على ما قدّمنا ذكر. وليس يمتنع عندنا أن يُراد المعنيان المختلفان بالعبارة الواحدة، فلا مانع يمنع من ذلك. وما قدّمنا ذكره من أن معنى الانتظار ومعنى النظر بالعين معنًى واحد، ويرجعان في الموضوع إلى أصلٍ واحد، يقتضي صحة إرادة الله تعالى لهم جميعًا بعبارةٍ واحدة، على مذهب مَن

يقول: إن العبارة الواحدة لا يجوز أن يُراد بها المعنيان المختلفان؛ لأنه قد بان بذلك أنّ معناهما غير مختلف، ولو ثبت أنه لا يصح بعبارةٍ واحدة، لكان ما قدَّمناه يدلّ على أنهما قد أُريدا، ولوجب أن نحكم أن الله تعالى قد تكلّم بالآية مرّتين، وأراد كِلَا المعنيين، فالطَّعن بما قلناه بهذا الوجه لا يصحّ.

[لا يمنع القاضي فيما ليس طريقه الاجتهاد من الآي أن يراد به أمران مختلفان وإلى هذا ذهب أبو علي الجبائي]

ولا يمتنع عندنا، فيما ليس طريقه الاجتهاد من الآي، أن يُراد به أمران مختلفان، وعلى هذه الطريقة قال شيخنا أبو عليّ رحمه الله في قوله: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿٢٤﴾﴾ [التكوير: الآية ٢٤].. وبضنين، أنه قد أُريد كِلَا الأمرين به، وإنْ كان طريق ذلك الخبر دون الاجتهاد. ومتى صح ذلك في القراءتين، لم يمتنع مثله في العبارة الواحدة إذا احتمل الأمرين.

وأمّا قولهم: إنه جلّ وعزّ ذكر نفسه، فكيف يصح أن يريد غيره، فقد بيّنّا صحة ذلك في اللغة بما لا طائل في إعادته. وليس يجب إذا حملنا ذلك على أنّ المراد به غيره أن نقول مثله في كل موضع ذكر جلّ وعزّ نفسه، نحو قوله: ﴿... ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢١]، وقوله: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ﴾ [البَيِّنَة: الآية ٥]، وقوله: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿١٠٨﴾﴾ [الشُّعَرَاء: الآية ١٠٨]؛ لأن ما ذكرناه مجاز حملنا الأمر عليه للدليل من حيث ثبت أن النظر إليه تعالى في الحقيقة لا يصح، ولم يدلّ مثله في هذه الآية. ولا فرق بين مَنْ قال ذلك وبين مَنْ قال لجماعة المسلمين: إذا حملتم قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ...﴾ [الأحزَاب: الآية ٥٧] على أنه أراد به غيره لزمكم مثله في هذه الآي التي قدّمنا ذكرها، وهذا في غاية السقوط.

على أن الدلالة قد دلّت في هذه الآي على وجوب حملها على ظاهرها؛ لأن العبادة لا تحسن إلّا له تعالى، ولا تليق إلا به، وكذلك اتّقاء عقابه، فيجب حمل هذه الآي على ظاهرها، وإن حملت تلك الآية على الوجه الذي ذكرناه من المجاز.

[أهل الجنة وأهل النار]

ولا يجب إذا قيل في أهل الجنة: إنهم ينظرون إلى الله ويُراد نظرهم إلى ثوابه أن يقال مثله في أهل النار بمعنى نظرهم إلى عقابه، أو في الدنيا إذا نظروا إلى إحسان؛ لأن ذلك مجاز، ولا يقع فيه القياس. ألا ترى أنه تعالى قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤۡذُونَ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: الآية ٥٧]، على جهة المجاز، ولا يقال بدلاً من ذلك يؤلمون الله، ولا يقال: «مشى ربك» قياسًا على قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفَجر: الآية ٢٢]، فثبت بهذه الجملة بطلان ما أورده السائل، وصحّ حمل الآية على هذا الوجه من التأويل.

[الشُّبهة الثانية السمعية]: شُبهة أخرى لهم:
[في قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٤٣]]

استدلّوا على أنه سبحانه يُرى الأبصار بقوله عزّ وجلّ في قصة موسى: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٤٣]، قالوا: فلو لم تصح رؤيته لم يصح من موسى أن يسأل ذلك، وكان لا يعلق جلّ وعزّ انتفاء رؤيته بأمرٍ يصح أن يقع وهو استقرار الجبل الذي علّق به رؤيته دلالة على صحة رؤيته. ولا يجوز أن يكون موسى عليه السلام سأل ذلك لأجل غيره مع علمه بفساده، كما لا يجوز أن يسأل سائر ما يستحيل على الله لأجل غيره، ولا يجوز أن يسأل لنفسه؛ لأنه لو كان تعالى لا يُرى لم يصح أن يجهل ذلك موسى؛ لأن الأنبياء صلوات الله عليهم لا يصح عليهم الجهل بما يجوز على الله وبما لا يجوز لِمَا فيه من التنفير عن القبول منهم.

[جواب أبي عليّ الجبائي وأبي هاشم]

الجواب: إنّا قد بيّنّا فيما تقدَّم أنّ موسى صلّى الله عليه سأل الرؤية عن قومه لأنهم سألوه ذلك ولم يقنعوا بجوابه. وأحبّ موسى عليه السلام عند ذلك ورود الجواب من قِبل الله، فسأل الله تعالى لهذه البُغْية؛ لا لأنه لم يعلم استحالة ذلك على الله تعالى. وقد بيّنّا كل ما يتعلق بصحة هذا الوجه، وأجبنا عن سائر ما يعترض به عليه، وبينّا أنّ هذه الآية أحد ما يعتمد عليه في أنه تعالى لا يجوز أن يُرى، وهذا الجواب هو الذي يختاره شيخانا أبو عليّ وأبو

هاشم رحمهما الله، وإنْ كان شيخنا أبو عليّ رحمه الله قد ذكر في الجواب عنه وجهًا آخر[١]، وهو جواب أكثر شيوخنا المتقدّمين، وهو أن موسى عليه السلام سأل ربّه تعالى أن يُعلمه نفسه ضرورةً بإظهار علم من أعلام الآخرة، ليعرف الله عند مشاهدته ضرورةً، فتزول عنه الدواعي إلى الشكّ، ويستغني عن النظر والاستدلال، وتكون المحنة في التكليف عليه أخفّ، كما سأل إبراهيم عليه السلام أن يُرِيَه الله كيف يُحيي الموتى لتخفيف المحنة، وإنْ كان قد عرف ذلك قبل أن أراه الله، لكن ما سأل إبراهيم هو من القبيل الذي يثبت التكليف معه فلذلك أجابه، وما سأل موسى عليه السلام لو أُجيب لزال معه التكليف، فلما لم يُجِبْه تعالى إلى ذلك؛ لأن التكليف يمنع منه، عَلِم موسى عليه السلام أنه أخطأ في المسألة، فتاب من مسألته.

وقوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعرَاف: الآية ١٤٣]، أراد لن تعلمني على الوجه الذي طلبت العلم بي. وقوله: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٤٣] تأكيد لنفي ما سأل عنه. وقوله: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٤٣] أراد: فلما أظهر لأهل الجبل بما أحدثه من تصديع الجبل أن إظهار هذه الأعلام في حال التكليف غير ممكن، عَلِم موسى أنه أخطأ فيما أقدم عليه وتاب. وإنما أظهر ما هو من جنس الأعلام التي تشاهد في الآخرة مُثبتًا ذلك أن إظهار أمثاله، ليعلم عنده باضّطرار، لا يصح مع التكليف، وإلاّ لم يكن لإظهار ذلك معنًى. وهذا الجواب يُسقط استدلالهم، وإن كان الجواب الأوّل هو الأَوْلى عندنا.

[إشكال لأبي عليّ الجبائي على بعض أهل التوحيد]

وقال شيخنا أبو علي رحمه الله: إنّ بعض أهل التوحيد أجاب في ذلك بأن موسى يجوز أن يكون في وقت سؤاله كان شاكًّا في جواز الرؤية على الله، فسأل موسى ذلك لنفسه، فبيَّن الله تعالى أنّ ذلك لا يجوز عليه، بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعرَاف: الآية ١٤٣] وبتقطيع الجبل. وقال: إنّ غلطه في هذا لا يمتنع أن

(١) أشار القاضي مرة ثانية إلى كلام الجبائي في هذه الموسوعة؛ ٢٩١/١٥ (طبعة مصر).

يكون صغيرًا؛ لأن ذلك بمنزلة إجازة المجيز للرؤية على بعض ما لا يُرى من الأعراض مع علمه به وسائر صفاته، والقول بذلك لا يؤدّي إلى الجهل بالتوحيد والعدل، فلا يمتنع مثله على بعض الأنبياء إذا علم الله تعالى أنّ ذلك لا يؤدّي إلى فساد وتنفير.

وقال رحمه الله لمن استدلّ بهذا الدليل: أتقولون إنّ موسى عليه السلام أصاب فيما سأل أو أخطأ؟ فإن قالوا: أصاب، قيل لهم: فماذا تاب، ولا يمكنهم دفع توبته مما سأل. فإن قالوا: تاب، لأنه سأل في وقتٍ لم يجب أن يسأل، أو لأنه سأل قبل أن يُؤذن له فيه، قيل لهم: فإذا صحّ أن يسأل ذلك، ويكون غالطًا في المسألة، لم لا يصح أن يسأل الرؤية ويكون غالطًا في نفس جواز الرؤية، هل يصح على الله أم لا؟ فكيف يصح منكم التعلّق بأنه تعالى يصح أن يُرى من حيث سأل موسى صلّى الله عليه عن ذلك؟ وقد بينّا من قبل أنه لا يجب، من حيث جاز أن يسأل الرؤية عن نفسه أو غيره، مع علمه بأنه جلّ وعزّ لا يُرى، أن يسأل سائر ما يستحيل عليه من التشبيه والجبر، وبينّا الفصل فيه، وذكرنا أنّ في شيوخنا مَنْ يجوّز أن يسأل عن ذلك على لسان قومه، وسوّى بينه وبين الرؤية، وهذه الجملة تُسقط تعلّقهم بهذه الآية.

[الشُّبهة الثالثة السمعية]: شُبهة أخرى لهم:
[في قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: الآية ١٥]]

قالوا: قوله جلّ وعزّ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطفّفين: الآية ١٥] في أهل النار، يدلّ على أن أولياء الله يرون الله، وإلا لم يكن لتخصيصهم بأنهم يحجبون عنه معنى.

الجواب: إنّ هذه الآية لا يصح أن يُستدلّ بها إلا من يقول بالتشبيه؛ لأن الحجاب في الحقيقة على الوجه الذي يقصدون إليه لا يصح إلّا في الأجسام. وقد بينّا أن الكلام في الرؤية فرع على الكلام في نفس التشبيه، وأن القول بصحة رؤيته واجب لو ثبت كونه جسمًا، فكلّ من استدلّ على صحة رؤيته بما يُوجب كونه جسمًا لم يكلّم في الرؤية، وإنما يكلّم في أنه ليس بجسم، ثم يبيّن من بعد أن رؤيته لا تصحّ.

على أنّ في قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ١٥﴾ [المطفِّفين: الآية ١٥] وصفًا يختصّهم، وليس فيه دلالة على أن غيرهم بخلافهم، فمن أين أنّ أولياء الله يجب أن يروا الله؟ على أنّا قد بينّا من قبلُ أن قوله: ﴿لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطفّفِين: الآية ١٥] معناه ممنوعون من رحمة الله وثوابه، وبينّا أنّ الحجاب قد يكون بمعنى المنع على ما يقال: إن الإخوة يحجبون الأُمّ عن الثلث إلى السدس، فإذا صح ذلك، وكان المراد به لممنوعون من رحمة الله، فيجب أن يكون مَنْ خالفهم مِنْ أولياء الله غير ممنوعين من رحمة الله وثوابه، وكذلك نقول. على أن ظاهر هذا القول يوجب أنه تعالى ممن يصح أن يحتجب ويُحجب، فيراه واحد دون آخر، وهذا يوجب كونه جسمًا في مكانٍ مخصوص، وقد بينّا فساد ذلك.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنه تعالى يحجبهم عن رؤيته بخلق آفة في عيونهم ويزيل ذلك عن عيون أوليائه فيرونه، وأن هذا هو المراد بالحجاب، وذلك أنّ ظاهر الآية لا يدلّ على ما قاله، وقد بينّا فيما تقدَّم فساد هذا القول أيضًا. على أن ظاهر الآية يقتضي أن هناك حاجبًا وحاجزًا يمنع من رؤيته، والآفة التي في العين لا تُسمّى بهذا الاسم، ولذلك لا يقال في الضرير: إنه بينه وبين المرئيّ الذي بحضرته حجابًا، ويقال ذلك في البصير إذا حال بينه وبين المرئيّ ساتر، وذلك يُسقط ما قاله.

فإن قال: إنه تعالى قال: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ١٥﴾ [المطفّفِين: الآية ١٥]، فالحجاب عن ذات الذات لا يكون إلا بالمنع من الرؤية، ومتى حملتموه على الرحمة والثواب عدلتم عن ظاهره، فادَّعيتم أنه ذكر نفسه وأراد ثوابه، ولأن تُحمل الآية على ظاهرها أوْلى. قيل له: قد بينّا أن معنى الحجاب لا يصح فيه، لأنه يتعالى عن كونه جسمًا، فيجب صرفه إلى غيره؛ لأن المذكور في الآية إذا علق بما يستحيل تعليقه به علم أن المراد به غيره. وقد بينّا أنه لو ثبت أنّ المراد به أنهم ممنوعون عن رؤيته، لم يدلّ على أنّ غيرهم بخلافه، فسقط التعلّق بالآية من كلّ وجه.

[الشُّبهة الرابعة السمعية]: شُبهة أخرى لهم: [في قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٞۖ﴾ [يُونس: الآية ٢٦]]

[تأويل أبي بكر عن صهيب للآية]

قالوا: قد قال جلّ وعزّ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٞۖ﴾ [يُونس: الآية ٢٦]، قالوا: وقد رُوِي عن أبي بكر رحمه الله، وعن صُهيب، أن تأويل قوله: ﴿وَزِيَادَةٞۖ﴾ [يُونس: الآية ٢٦] النظر إلى وجه الله[١]، فوجب أن يدلّ ذلك على ما نقوله من صحة رؤيته تعالى.

[تأويل أبي بكر من أخبار الآحاد]

الجواب: إنّ ما تأوّلوا الآية عليه لا يدلّ الظاهر عليه، لأن قوله: ﴿وَزِيَادَةٞۖ﴾ [يُونس: الآية ٢٦] لا يُنْبىء بنفسه عن المراد به، ويحتمل وجوهًا كثيرة، وما رووه من أخبار الآحاد، فلا يصح قبول ذلك فيما طريقه العلم، لما سنذكره من بعد، فالتعلّق بما قالوه لا يصحّ.

[تأويل الإمام علي وغيره للآية واحتجاج أبي عليّ الجبائيّ فيه]

وقال شيخنا أبو عليّ رحمه الله: إن ذلك لا يصح، ولا يثبت عند الرواة، ولو صحّ لكان معارضًا بما رُوِي عن عليّ عليه السلام وغيره أنّهم قالوا في تفسير الزيادة إنها في تضعيف الحسنات، وهو الذي أراده عزّ وجلّ بقوله: ﴿مَن جَآءَ بِٱلۡحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشۡرُ أَمۡثَالِهَاۖ﴾ [الأنعَام: الآية ١٦٠]، وقال بعضهم: هو التفضّل الذي وعد الله المؤمنين به بقوله: ﴿فَيُوَفِّيهِمۡ أُجُورَهُمۡ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضۡلِهِۦۖ﴾ [النِّساء: الآية ١٧٣]، فإذا كان تأويله مختلفًا فيه، فلِمَ صار ما ذكروه بأن يكون هو المراد أوْلى مما قلناه؟ وليس لهم أن يقولوا: إن المراد بالزيادة كِلاَ الأمرين؛ لأن ذلك ليس بمذهب لأحد، ولأن الدّلالة قد دلّت على أن رؤيته تعالى لا تصح، فلا يجوز أن يكون مرادًا بالآية، فيجب أن يكون المراد هو الوجه الآخر، وأن يكون ما رووه عن أبي بكر رحمه الله في ذلك باطلاً.

---

(١) انظر تفسير القرطبي (٨/ ٣٣٠).

وبعد، فإنّ ما رووه، من أن الزيادة النظر إلى وجه الله، يوجب التشبيه من وجهين: أحدهما إثبات الوجه له، وقد علم بالدليل استحالته. والثاني: إثبات النظر إليه، وقد بينّا أن النظر لا يصح إلا فيمن يختصّ بجهة، أو يحلّ فيما يختصّ بجهة، وبينّا أن ذلك يستحيل على القديم جلّ وعزّ بوجوه لا طائل في إعادتها.

وقد قيل: إنّ الزيادة يجب أن تكون من جنس المزيد عليه، ويجب أن يكون المقصد بذكرها ما قصد بذكر المزيد عليه من التّرغيب في الطاعة، وذلك يُوجب أن تكون الزيادة هي التفضّل بما هو جنس الثواب على ما قال تعالى: ﴿فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِۦ﴾ [النِّساء: الآية ١٧٣].

على أنّ هذه الزيادة لو أُريد بها الرؤية، لاقتضى ذلك بطلان ما يذهبون إليه من أن أعظم ملاذ المثابين النظر إلى الله تعالى؛ لأنه لا يصح أن يبشّر تعالى المُحسن بأنه يعطيه الحسنى ويزيده، ويريد بالزيادة الأمر المتقدّم في الترغيب، والذي لا لذّة تساويه وتُشاكله؛ لأن الحكيم لا يجوز أن يرغّب في طاعته على هذا الوجه.

[الشُّبهة الخامسة السمعية]: شُبهة أخرى لهم: [ما رُوِي عن رسول الله ﷺ والصحابة في الرؤية]

قالوا: قد ثبت بأخبار متظاهرة عن رسول الله صلّى الله عليه وآله، أن الله جلّ وعزّ يُرى، وأنّ المؤمنين يرونه، وعن الصحابة أنّهم قالوا بذلك، وذهبوا إليه، واعتقدوا أنّ محمّدًا صلّى الله عليه وآله قد رأى ربّه، ولم يدفع أحد من الصحابة القول بذلك، فيجب القضاء بأنه تعالى يُرى.

[رواية جرير]

والأخبار المرويّة في ذلك كثيرة، نحن نذكر أكثرها: فمنها ما رواه إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم، عن جرير، قال: قال النبيّ صلّى الله عليه: «**ليلة البدر ترون ربّكم كما ترون هذا القمر، لا تُضامون في رؤيته**»(١).

(١) رواه البخاري في صحيحه (٢/ ٣٨٩)؛ ومسلم في صحيحه (٣/ ٣٣٦).

[رواية عمّار بن ياسر]

ومنها ما رُوي عن عطاء بن السائب عن أبيه، عن عمّار بن ياسر، عن النبيّ صلّى الله عليه، أنه كان يقول في دعائه: **«اللّهمّ إنّي أسألك لذّة النظر إليك وإلى وجهك من غير ضرّاء مُضرة، ولا فتنة مُضلّة»**(١).

[رواية أبي موسى الأشعري وأبي رُزين العقيلي]

وروى حماد بن سلمة، عن عليّ بن زيد، عن عمارة القرشي، عن أبي بردة، عن أبي موسى، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه: **«ما منكم من أحد إلا سيتجلى له ربّه يوم القيامة ويراه»**(٢). وروى حماد بن سلمة، عن يعلى بن عطاء، عن وكيع بن حدس، عن أبي رزين العقيلي، قال: قلت: يا رسول الله هل يُرى ربنا؟ وما آية ذلك في الخلق؟ فقال: **«أليس يرى أحدكم الشمس خاليًا بها، وكذلك القمر»**؟ قلنا: نعم، قال: **«فإنكم سترونه»**(٣).

[رواية حماد وأبي هريرة]

وروى حماد، عن ثابت بن عبد الرحمٰن بن أبي ليلى، عن صهيب، عن النبيّ صلّى الله عليه في الرؤية أيضًا. وروى الزهري، عن عطاء بن يزيد، عن أبي هريرة، قال: قال الناس: يا رسول الله هل يُرى ربّنا؟ قال: **«هل يرى أحدكم الشمس والقمر؟»** قلنا: نعم، قال: **«فإنكم سترونه، فلا تُضامون في رؤيته»**(٤).

[رواية ابن عمر]

ورُوي عن ابن عمر، عن النبيّ صلّى الله عليه، قال: **«أفضل أهل الجنّة منزلة مَنْ يرى ربّه غدوةً وعشيّة»**(٥).

---

(١) رواه أبو يعلى الموصلي في مسنده (٤/ ١٩٤).

(٢) رواه بمعناه عن أبي موسى الأشعري، الطبراني في المعجم الأوسط (٥/ ٤٠٥).

(٣) لم أجده بعد البحث.

(٤) رواه النسائي في السنن الكبرى (٤/ ٤١٩) من حديث أبي هريرة.

(٥) رواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين (٩/ ٨٥) عن ابن عمر بلفظ: «أفضل أهل الجنة منزلة لمَن ينظر في وجه الله تعالى كل يوم مرتين».

[رواية أبي سعيد الخدري وأبي موسى الأشعري]

ورُوي عن أبي سعيد الخدري، وأبي موسى الأشعري، عن النبيّ صلّى الله عليه أنّه قال: «**إذا كان يوم القيامة قيل لكم: مَنْ عَبَد شيئًا أُلحق به، حتى تبقى هذه الأُمّة، فيتجلّى لهم الربّ عزّ وجلّ بغير الصورة التي كانوا يعرفون، فيقول: أنا ربّكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، ثم يذهب فيأتيهم بالصورة التي كانوا يعرفونها، فيخرّون له عند ذلك سجّدًا**»، قالوا: ورُوِيَ عن ابن عباس أنه قال: «إن محمّدًا صلّى الله عليه رأى ربّه مرتين»[١].

فكلّ ذلك يشهد بصحة ما قلناه من تظاهر القول بصحة الرؤية في الصحابة واشتهار نقله عن الرسول صلّى الله عليه، فدلّ ذلك على صحة ما نقوله في هذا الباب.

[الروايات السابقة من أخبار الآحاد]

الجواب: إنّ جميع ما رووه وذكروه أخبار آحاد، ولا يجوز قبول ذلك فيما طريقه العلم؛ لأنّ كل واحد من المُخبرين يجوز عليه الغلط فيما يُخْبِر به، ويصح كونه كاذبًا فيه. ولا يجوز أن نُدين ونقطع على الشيء من وجه يجوز الغلط فيه؛ لأنّا لا نأمن بالإقدام على اعتقاده من أن يكون جهلًا، ولا نأمن من أن تكون أخبارنا عنه كذبًا. وإنما يُعمل بأخبار الآحاد في فروع الدِّين، وما يصح أن يتبع العمل به غالب الظنّ، فأمّا ما عداه، فإنّ قبوله فيه لا يصح؛ ولذلك لا يرجع إليه في معرفة التوحيد والعدل وسائر أصول الدين، وذلك يُبطل تعلّقهم بهذه الأخبار ولو كانت صحيحة السند سليمة من الطعن في الرُّواة، فكيف وقد طعن أهل العلم في رواتها، وذكروا مِنْ حالهم ما يمنع من الرجوع إلى خبرهم؟

[الطعن في رواية جرير]

قالوا في خبر جرير، وهو الأظهر من الأخبار: إن راويه قيس[٢]، وكان

---

(١) رواه الطبراني في المعجم الأوسط (١٢/ ٥٠٠).

(٢) هو قيس بن عبد عوف بن الحارث الأحمسي البجلي، تابعي جليل أدرك الجاهلية، روى عن الأصحاب العشرة وهو أجود الناس إسنادًا. توفي ٧٠٣ م. (النووي ٢/ ٦١؛ تهذيب التهذيب ٨/ ٣٨٦).

تغيّر عقله في آخر أمره، واستمرّ مع ذلك في رواية الأخبار، مما رواه في الرؤية يجوز أن يكون في حال تغيّر عقله، وذلك يُسقط خبره. وروى إسماعيل بن أبي خالد أنه دفع إليه درهمًا، وقال له: اشترِ به سوطًا لأضرب به الكلاب. ورُوي أنه جنّ، وغلف عليه الروع، واشتريت جارية له تضرب له بالجرس، وقيل في قيس: إنه كان مشهورًا بالطعن على عليّ عليه السلام، وبالإقدام على الصحابة بالشَّتم، وهو الذي روى:

قال: «سمعت عليًا يقول وهو يستنفر الناس إلى معاوية، فقال: انفروا إلى بقية الأحزاب، قال: فوالله ما زلت منغصًا بعد أن سمعت ذلك منه»، وهو الذي روى عن عمرو بن العاص: «أن رسول الله صلّى الله عليه قال: إن آل أبي طالب ليسوا لي بأولياء، إنما وليّي الله وصالح المؤمنين»، وذلك يُبطل حديثه.

[الطعن في رواية عمّار]

وقالوا في حديث عمار: إن راويه عطاء بن السائب، وكان قد اختلط عقله عند قدومه البصرة، لم يَرْوِ عنه هذا الحديث إلّا أهل البصرة.

[الطعن في رواية أبي موسى]

وقالوا في حديث أبي موسى: إن راويه عمارة القرشي، وهو مجهول، والراوي عنه عليّ بن زيد(١)، والذي روى عنه حماد بن سلمة(٢)، وأصحاب الحديث طعنوا عليهما جميعًا.

[الطعن في رواية أبي رزين وحماد]

وقالوا في حديث أبي رزين العقيلي: إن راويه وكيع بن حدس وهو مجهول، وراويه حماد بن سلمة.

---

(١) هو علي بن زيد بن أبي مليكة زهير بن عبد الله بن جدعان، أبو الحسن القرشي التيمي: فقيه ضرير. من حُفَّاظ الحديث الأئمة، من أهل البصرة، توفي سنة ٧٤٧ م. (خلاصة تذهيب الكمال ص ٢٣٢؛ تاريخ الإسلام للذهبي ٥/ ٢٨٣).

(٢) هو حمّاد بن سلمة بن دينار البصري الرَّبعي بالولاء، أبو سلمة، مفتي البصرة، وأحد رجال الحديث، ومن النّحاة، كان حافظًا ثقة مأمونًا، أخذ عنه البخاري ومسلم، وله عدة تصانيف. توفي سنة ٧٨٤ م. (نزهة الألباء ص ٤٣؛ وفيات الأعيان ١/ ١٦٤؛ تهذيب ابن عساكر ٤/ ٤٢٧؛ الأغاني ٦/ ٧٠؛ لسان الميزان ٢/ ٣٥٢؛ خزانة البغدادي ٤/ ١٢٩).

وقال محمد بن إسماعيل البخاري، عن الدارمي، قال يحيىٰ بن سعيد: إنّ أحاديث ثابت التي عند حماد بن سلمة عند سليمان بن المغيرة. وقال عليّ بن المديني: كان حماد بن سلمة لا يبالي عمّن روى، وتناصرت الروايات بأن ابن أبي العوجاء الثنويّ كان ربيبه، فدسّ عليه الأحاديث المُنكرة، ومَنْ هذا حاله لا يقبل حديثه في فروع الدِّين، فكيف في أصوله؟

[الطعن في رواية أبي هريرة]

وقالوا في حديث أبي هريرة: إنه لا يُعمل به لتساهله فيما كان يرويه عن رسول الله صلّى الله عليه، وخلطه ما كان يرويه عنه بأُمور يرويها عن غيره.

[الطعن في رواية ابن عمر]

وقالوا في حديث ابن عمر: إن راويه ثور بن أبي فاختة[1]، وقد طعن عليه أصحاب الحديث.

وكل ذلك يُسقط التعلّق بهذه الأخبار.

[شُبهة: لو صحّ ردّ هذه الأخبار مع ظهورها، لصحّ للخوارج وغيرهم ردّ الأخبار الواردة في المسح على الخفين، وفي الرجم]

وقد تجاهل بعضهم وقال: لو صح ردّ هذه الأخبار مع ظهورها، لصحّ للخوارج وغيرهم ردّ الأخبار الواردة في المسح على الخفّين، وفي الرجم، فلما بَطُل ذلك بظهورها، فكذلك خبر الرؤية. وهذا في غاية البُعد؛ لأن خبر المسح على الخفّين لا خلاف في أنه قد كان، وإنما اختلفوا في أن آية المائدة نسخته أم لا.

---

(١) أظنه ثور بن يزيد الكَلَاعي، أبو خالد: من رجال الحديث، ويُعدّ في الثقات. كان محدّث حمص. وكان قدريًا، فأخرجه أهل حمص لذلك من بلدهم، سحبًا، وأحرقوا داره، فانتقل إلى المدينة. وتوفي في بيت المقدس سنة ١٥٣ هـ. (الأعلام للزركلي ٢/ ١٠٢).

[مقالة أبي عليّ الجبائي في خبر المسح على الخفّين وأخبار الرؤية]

وقد قال شيخنا أبو عليّ رحمه الله في خبر المسح على الخفّين إنه قد رُوِيَ عن أربعة وعشرين من أصحاب رسول الله صلّى الله عليه، وقال: إن أكثر ما نقل في الرؤية ثمانية أخبار، ولا واحد منها إلّا وقد طُعِن فيه، وأكثرها يقتضي التشبيه، ولم يطعن في أخبار المسح، فكيف يشبَّه أحدهما بالآخر؟ وأما خبر الرجم فظاهر، وإنما ردَّه الخوارج لأن من قولهم: إنّ مَنْ خالف ظاهر القرآن من الأخبار وجب ردّه لا لشيءٍ يرجع إلى النقل.

وبعد، فإنّ المسح والرجم من باب العمل، فلا يمتنع قبول خبر الواحد فيه إذا نُقِل بشروطه. وقد بيّنّا أن الرؤية من باب العلم وليس لخبر الواحد فيه مجال.

[الأخبار المعارضة للرؤية]

على أنّ هذه الأخبار معارضة بأخبار قد رواها شيوخنا وغيرهم من أهل النقل، وهو ما رُوي عن أبي الزبير، عن جابر بن عبد الله، وقال: «قال رسول الله صلّى الله عليه: «**لن يرى الله أحد في الدنيا ولا في الآخرة**»[1]، وما رُوي عن أبي ذرّ، عن رسول الله صلّى الله عليه أنّه قال لرسول الله: هل رأيت ربّك؟ قال: «**نورٌ أنّى أراه**»[2]، يعني لا أراه؛ كقوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ﴾ [الأنعام: الآية ١٠١]. وما رُوي عن الشعبي، عن عبد الله بن الحارث، عن كعب، أنه كان يقول: إنّ الله قسم كلامه ورؤيته بين موسى ومحمّد، فكلَّم موسى مرّتين، ورآه محمد مرتين، فأتى مسروق وعائشة، فقال: يا أُمّ المؤمنين، هل رأى محمّدٌ ربّه؟ فقالت: سبحان الله لقد قفّ شعري مما قلته ثلاثًا، مَن حدّثك بهذا فقد كذب، من حدّثك أنّ محمدًا رأى ربّه فقد كذب، قال الله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَۖ﴾ [الأنعام: الآية ١٠٣]، وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشورى: الآية ٥١]، ومن حدّثك أنه يعلم ما في غد فقد كذب، قال الله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ

---

(١) لم أجده.

(٢) رواه مسلم في صحيحه (٤١٦/١).

﴿ٱلسَّاعَةِ﴾ [لقمَان: الآية ٣٤]، ومن حدّثك أن محمّدًا كتم شيئًا من الوحي فقد كذب(١). وقد رُوِي عن مسروق أنه قال لها: أليس الله يقول في كتابه: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ١٣﴾ [النّجم: الآية ١٣]، فقالت: أنا أوّل هذه الأمّة، سألت رسول الله صلّى الله عليه، فقال: «**ذلك جبريل، رأيته في صورته التي خلقه الله عليها مرّتين**»(٢).

ورُوي عن ابن عباس في قوله: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ١١﴾ [النّجم: الآية ١١]، فقال: رآه بقلبه لا ببصره(٣).

ورُوِي عن عبد الله بن عمر أنّه قال: «لو رأيت مَن يزعم أن الله تعالى يُرى لاستعديت عليه»(٤).

وقد رَوى أبو بكر بن أبي شيبة في مسنده، عن شبانة، عن ابن أبي ذئب، عن محمد بن عمرو بن عطاء، عن سعيد بن يسار، عن أبي هريرة، عن النبيّ صلّى الله عليه قال: «**إن الميت تحضره الملائكة، فإذا كان الرجل قالوا: اخرجي أيتها النفس الطيّبة...**» في حديثٍ طويل قال فيه: «**ثم يصير إلى القبر فيجلس الرجل الصالح في قبره غير فَزِع، ثم يقال له: فِيمَ كنت؟ فيقول: كنت في الإسلام، فيقال: ما هذا الرجل؟ فيقول: محمد رسول الله جاءنا بالبيّنات من عند الله فصدَّقناه، فيقال له: هل رأيت الله؟ فيقول: ما ينبغي لأحد أن يرى الله جلّ وعزّ**»(٥).

ورُوي عن عليّ عليه السلام في قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعَام: الآية ١٠٣]، فقال: «إن الله لا يُدرك بالأبصار في الدنيا ولا في الآخرة»، ورُوي

---

(١) رواه البخاري في صحيحه (٢٣/ ٦١)؛ وابن حبان في صحيحه (١/ ١١٨).

(٢) ذكره القرطبي في تفسيره (٧/ ٥٥) بلفظ: «إنما هو جبريل، لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين».

(٣) ذكره محمد رشيد رضا في تفسير المنار (٩/ ١٣٠).

(٤) راجع مختلف الأقوال في رؤية الله تعالى في تفسير الطبري، عند تفسير قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ١١﴾ [النّجم: الآية ١١].

(٥) رواه البيهقي في إثبات عذاب القبر (١/ ٢٧)؛ وابن مندة في الإيمان (٣/ ٢٠٣)؛ وابن خزيمة في التوحيد (١/ ١٧٣).

عنه في قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ۝٢٣﴾ [القيامة: الآيتان ٢٢، ٢٣]، إلى ثواب ربِّها ناظرة[١].

ورُوي عن محمد بن سيرين أنْ قيل له: إنّ هٰهنا من يقول: إن الله يُرى في الآخرة، فقال: بدعة ما سمعت بها، يقول الله جلّ وعزّ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشّورى: الآية ١١][٢].

ورُوِي عن الأعرج، عن أبي هريرة، أنّ رسول الله صلّى الله عليه قال: «**لينتهينّ أقوام عن رفع أبصارهم إلى السماء عند الدعاء، أو لتختطفنّ أبصارهم**»[٣]، منبّهًا بذلك على أنه تعالى لا يُرى.

[قاعدة القاضي في تعارض الأخبار]

فإذا ثبت أن هذه الأخبار معارضة لما نقلوه، وإن لم تزد في الظهور على تلك، لم تنقص منه، فلِمَ صار التعلق بتلك أوْلى من هذه؟ ويجب عند تعارضهما الرجوع إلى ما دلّ عليه العقل والكتاب لو ثبت أن أخبار الآحاد تُقبل في ذلك.

[ما رواه الخصوم من الأخبار يوجب التشبيه إلّا خبر جرير وأبي موسى الأشعري]

على أنّ ما رووه من الأخبار كلّها يوجب التشبيه سوى خبر جرير؛ لأن خبر عمار أنه صلّى الله عليه كان يدعو بأن يقول: «**أسألك لذّة النظر إلى وجهك**»، وقد بينّا أن ذلك يوجب التشبيه من وجهين. وكذلك خبر أبي موسى؛ لأن فيه أنّ الله يتجلّى، وذلك من صفات الأجسام، وكذلك القول في باقي الأخبار.

[مقالة أبي عليّ الجبائي: إن وَجَبَ قَبُول هذه الأخبار الواردة في الرؤية، فيجب قبول الأخبار الواردة في التشبيه]

وقال شيخنا أبو عليّ رحمه الله: إنْ وجب قبول هذه الأخبار في الرؤية لما ادَّعيتموه من ظهورها، فيجب قبول الأخبار الواردة في التشبيه، لأنها أظهر

(١) راجع تفسير الطبري (٧٢/٢٤) عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ۝٢٣﴾ [القيامة: الآية ٢٣].
(٢) لم أجده بعد البحث.
(٣) رواه النسائي في سننه (٣٩/٥).

من ذلك وأشهر، نحو ما رُوِي عنه صلّى الله عليه: «**إنّ الله جلّ وعزّ خلق آدم على صورته**»(١)، وما رُوِي عنه عليه السلام أنّه قال: «**رأيت ربّي في أحسن صورة، فوضع يده بين كتفيّ، فوجدت برد أنامله بين ثندوتي**»(٢)، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا(٣)، وأنه يكشف لهم يوم القيامة عن ساقه(٤)، إلى أخبارٍ كثيرة لا تكاد تُحصى في هذا الباب، فإن وجب قبول تلك الأخبار فيجب قبول هذه، ولا وجه تُرَدّ به هذه إلّا ويقتضي ردّ تلك.

[تأويل شيوخ المعتزلة لخبر جرير]

على أن شيوخنا قد بيّنوا أن خبر جرير لو صحّ لكان له تأويل سليم على قولنا، وهو أنه أراد بقوله: «ترون ربّكم»، تعلمون ربّكم؛ لأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم في اللغة. يبيّن ذلك قوله جلّ وعزّ: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝﴾ [الفجر: الآية ٦]، و﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ۝﴾ [الفيل: الآية ١]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ﴾ [يس: الآية ٧٧]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [المجادلة: الآية ٧]، وقوله: ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُۥ بَعِيدًا ۝ وَنَرَىٰهُ قَرِيبًا ۝﴾ [المعارج: الآيتان ٦، ٧]، وهو تعالى يعني البعث، وقول المسلمين: اللّهمّ أرِنا الحقّ حقًّا فنتّبعه، والباطل باطلًا فنجتنبه. وقد ذكر أهل اللغة في كتبهم أنّ الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تعدّت إلى مفعولين، وإذا كانت بمعنى الإدراك لم تتعدّ إلّا إلى مفعولٍ واحد.

[الرؤية تكون بمعنى العلم]

فإذا صح ذلك، وأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم، لم يمتنع أن يكون المراد بقوله: «ترون ربكم» كما علمون القمر ليلة البدر، ويكون هذا أصحّ؛

---

(١) رواه مسلم في صحيحه (١٣/ ٢٩) من حديث أبي هريرة.

(٢) رواه الترمذي في سننه (١١/ ٢٩) عن معاذ بن جبل. وفيه «بين ثدييَّ» بدل «بين ثندوتي».

(٣) روى البخاري في صحيحه (٤/ ٣١٥) عن أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ قال: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كلّ ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: مَن يدعوني فأستجيب له؟ مَن يسألني فأعطيه؟ مَن يستغفرني فأغفر له؟».

(٤) رواه البخاري في صحيحه (١٥/ ٢٢٠) عن أبي سعيد، عن النبي ﷺ قال: «يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة، فيبقى كل مَن كان يسجد في الدنيا رياءً وسُمعة، فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقًا واحدًا».

لأنه إن حُمِل على أنه أراد يدركونه بالبصر كما يُدركون القمر، فيجب أن يُدرَك في جهة مخصوصة كالقمر، فثبت أن وجه التشبيه فيه، إذا حُمِل على العلم من حيث شاركه في أنه ضروريّ، أصحّ.

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا كان الخبر قد خرج مخرج البشارة وجب حمله على الرؤية التي ليست بحاصلة لهم في الدنيا دون العلم الحاصل لهم في الدنيا؛ وذلك أنه صلّى الله عليه بشّرهم بعلم ليس بحاصل، وهو العلم الضروريّ الذي لا يحتاج فيه إلى تكلّف استدلال ونظر، ولا في دفع التشبيه إلى كلفة ومشقّة، وهذه بشارة معقولة؛ لأنه يجري مجرى قوله صلّى الله عليه: إن أهل الجنة لا يلحقهم تنغيص بالفكر والاستدلال ودفع الشّبه، وأنّ نعيمهم مصفّى من كل شائب.

وليس لأحدٍ أن يقول: لو كانت البشارة بالعلم الضروري تُوجب أن يكون أهل النار كأهل الجنّة في ذلك لمشاركتهم لهم في أنهم يعلمون الله في الآخرة باضّطرار، وفساد ذلك يُبطل هذا التأويل. وذلك أنّ البشارة بزوال اليسير من الكدر لمن صفا سائر ما هو فيه من لذيذ العيش بشارة معقولة، وإزالة اليسير من الكلفة لمن جسمه مستغرق بالآلام لا يصح. ألا ترى أنّ من جرّد للسياط والقتل والصلب، لو بشّر بأنه لا يُؤذى بكلمة يكرهها، لم يعتد بذلك بشارة!

وبعد، فإنّ علم أهل الجنّة بالله ضرورةً مما يزيد في سرورهم؛ لأن عنده يعلمون أنه تعالى يقصد بما يفعله من الثواب تعظيمهم وتبجيلهم، وعِلْم أهل النار يزيد في غمومهم؛ لأن عنده يعلمون أنه تعالى يقصد الاستخفاف بهم عند فعل العقاب والإهانة، فأمر أهل النار بالضدّ من حال أهل الجنّة، فكيف يصح ما سأل عنه.

[شُبهة على أنه لو كان المراد بقوله: «ترون ربكم» العلم لوجب أن يُعدّى إلى مفعولين على ما حُكي عند أهل اللغة]

وليس لأحدٍ أن يقول: لو كان المراد بقوله: «ترون ربكم» العلم لوجب أن يُعدّى إلى مفعولين على ما حُكِي عند أهل اللغة. فإذا بَطُل ذلك، علم أن

المراد به الإدراك بالبصر، وذلك أن العلم إذا كان عندهم بمعنى اليقين، لم يمتنع أن يُعدّى إلى مفعولٍ واحد، وإنما فصلوا بينه وبين الرؤية لظنّهم أن الرّائي هو المتيقّن، ومَنْ عداه في حكم الظانّ، ورأوا أن الظنّ يتعدّى إلى مفعولين، فأجروا العلم الذي ليس بإدراكٍ مجراه، وإذا صح ذلك، لم يمتنع أن يُراد به العلم، وإن لم يتعدّ إلا إلى مفعولٍ واحد.

وبعد، فإن ما يتعدّى إلى مفعولين لا يمتنع أن لا يتعدّى إلّا إلى مفعولٍ واحد، ويكون المفعول الثاني مدلولًا عليه، والكلام متّسع به، فإذا دلّ الدليل عليه، جاز القول به.

[ردّ أبي علي الجبائيّ]

وبعد، فقد قيل: إنّ له مفعولًا ثانيًا محذوفًا، فكأنه قال: تعلمون ربّكم علمًا ضروريًّا، فحذفه عن الكلام، ونبّه عليه بقوله: «**كما ترون القمر ليلة البدر**». وقد قال شيخنا أبو عليّ رحمه الله: إن قوله: «لا تُضامون في رؤيته»، يقوّي أن المراد به العلم؛ لأن المضامّة هي المدافعة، فكأنه قال: إنكم تعلمون الله ضرورةً، لا يقع في العلم به المضامة والمدافعة؛ لأن الشكّ والارتياب، مع العلم الضروري، لا يصح على وجه.

[شُبهة على رواية جرير، وتقرير القاضي أن شيوخه من المعتزلة لا يسوّغون التعسّف في تأويل أخبار الآحاد]

فإن قيل: فقد رُوي عن أبي شهاب عبد الله بن نافع الخياط، عن إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس، عن جرير، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه: «**لترون ربّكم عيانًا**»[(١)]، وهذا لا يحتمل العلم، فيجب القول به. قيل له: إنّ يحيىٰ القطّان[(٢)] يقول: لم يكن أبو شهاب الخياط بالحافظ، ولم يرضَ يحيىٰ

(١) تقدم معناه من حديث جرير في أكثر من موضع في الصفحات السابقة.

(٢) هو يحيىٰ بن سعيد بن فروخ القطّان التميمي، أبو سعيد: من حُفَّاظ الحديث، ثقة حجَّة، من أهل البصرة، كان يُفتي بقول أبي حنيفة، له كتاب المغازي، توفي سنة ٨١٣ م. (تذكرة الحفاظ ١/ ٢٧٤؛ تاريخ بغداد ١٤/ ١٣٥؛ قبول الأخبار للبلخي؛ كشف الظنون ص ١٤٦؛ العبر للذهبي ١/ ٣٢٧).

أمره وليس الحديث بالمشهور في أخبار الآحاد، فيجب القضاء ببطلانه، وإنْ كان لو حُمِل على أنّ المراد به تحقيق العلم لصحّ، لأنه قد يؤكّد العلم بذلك، فقول القائل: قد رأيت هذا الأمر وعاينته، وإن لم يكن مما شاهد، وإنْ كان شيوخنا رحمهم الله لا يسوّغون التعسّف في تأويل أخبار الآحاد، ويردّون ما هذه حاله من الأخبار إذا قلّ احتماله للصواب، وهذه الجملة تبطل تعلّقهم بما رووه من الأحاديث.

فصل فيما يلزمهم على قولهم بالرؤية من الفساد والمناقضة

اعلم أن سائر ما قدَّمناه من الأدلّة يمكن أن يجعل إلزامًا لهم على هذا المذهب، ويبيّن به فساده من حيث يؤدّي إلى أمرٍ فاسد. يبيّن ذلك أنّ القول بإثبات الرؤية على ما قدّمناه يؤدّي إلى القول بأنه جسم أو عرض متى قيل: إنه يُرى على الوجه المعقول في الرؤية. ومتى قيل: إنه يُرى على وجهٍ لا يُعقل أدّى إلى الجهالات التي نلزمها الكلابية[١] على قولهم بإثبات كلام الله جلّ وعزّ مخالف للكلام المعقول، ويجب أيضًا أن يثبت مدركًا بسائر الحواس على قولهم؛ إنه يُرى. وقد بينّا لزوم ذلك لهم، وبينّا أنه يلزمهم جواز إدراكه لمسًا لا على الوجه المعقول كما قالوه في الرؤية.

[شُبهة على أن اللّمس لا يصح إلّا في الأجسام]

وليس لهم أن يقولوا: إنّ اللَّمس لا يصح إلّا في الأجسام؛ لأن اللّمس الذي تختصّ به الأجسام هو اللّمس المعقول، كما أنّ الرؤية بالبصر تختصّ ما صح عليه الكون في جهة، أو الحلول في جهة. وقد أثبتوا الرؤية على خلافه في الغائب، فيجب أن يُثبتوه مدرَكًا باللّمس على خلاف ما يعقل من اللّمس في الشاهد. وقد بينّا ما يلزمهم على قولهم: إنه مرئيّ، وإن كنا لا نراه الآن من غير مانع، من الجهالات، فلا طائل في إعادته.

(١) الكُلابية: هم أتباع عبد الله بن سعيد بن كُلاب، أول مَن عُرِف عنه أن كلام الله قديم. (المحيط بالتكليف ص ٣٧٧ و٤٢٩).

[إلزام شيوخ القاضي]

وقد ألزمهم شيوخنا على قولهم: إنّ رؤية الله جلّ وعزّ من أعظم ما يناله المثاب القول بأنّ أهل الجنّة يجب أن لا يتساووا في رؤيته؛ لأن تساويهم في ذلك يؤدّي إلى أن يتساووا في أعظم الملاذ الواصلة إلى المثاب، وهذا لا يحسن في الحكمة؛ لأنه يوجب وصول الثواب إليهم بحسب درجاتهم في الطاعة.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ تساويهم في ذلك يجري مجرى اشتراكهم في الكون في الجنّة، وإن اختلفت منازلهم في الطاعة والثواب؛ وذلك لأن الثواب ليس هو كونهم في الجنّة، وإنما هو ما يملكونه من الجنّة مما يتصرّفون فيه، وحالهم في مقادير ذلك يختلف بحسب طاعتهم. ولا يمكن أن يقال مثله في الرؤية؛ لأن عندهم أنهم أجمع يرونه على وجهٍ واحد.

[شُبهة على أن لذّة الأنبياء برؤيته تعالى أعظم من لذّة غيرهم]

فإن قالوا: إنّا نقول: إنهم، وإن اشتركوا في رؤيته تعالى، فقد اختلف حالهم في اللذّة الحاصلة عند ذلك، فلذّة الأنبياء برؤيته أعظم من لذّة غيرهم، ثم كذلك يختلف حالهم بحسب طاعاتهم. قيل له: إنما يعتدّ بكثرة اللذّة في الجنّة إذا كَثُر ما يلتذّ به، ولولا ذلك لم يكن به اعتداد. ولذلك يُعطى القديم تعالى الأنبياء من اللذّة أكثر مما يُعطى غيرهم، فتكثر لذّاتهم بحسب كثرة ملاذهم. ومن قولهم: إن القديم جلّ وعزّ واحد، تستحيل عليه القلّة والكثرة، فيجب أن يتساوى حالهم في الالتذاذ به.

[شُبهة التذاذ النبيّ ﷺ برؤيته تعالى]

فإن قالوا: إن التذاذ النبيّ صلّى الله عليه برؤيته يعظم من حيث تقع رؤيته له على وجهٍ من التعظيم لا تقع عليه رؤية غيره، وذلك كقولكم: إنّ النبيّ عليه السلام، ومَنْ أعطاه الله من الحور والولدان، يشتركون في المأكول، ويختصّ بكثرة الالتذاذ لوقوع ما يناله على وجه التعظيم. قيل لهم: إنّ ما ذكرته لا يُخرجهم من أن يكونوا قد اشتركوا في أعظم الملاذ، وإن افترقوا فيما قاربها من

التعظيم. وافتراقهم في ذلك كافتراقهم في سائر الثواب، فالذي ألزمناكم قد سلم، ولم يؤثّر فيه ما ذكرتموه. وإنما يصح لنا ما نقوله في منازل المثابين؛ لأن عندنا لا يتساوى حالهم في اللذّات، ولا في التعظيم، ومواكلة الولدان لهم لا يعتدّ به؛ لأن ذلك واصل إليهم من جهة المثاب، وهو نفسه ثواب للمثاب.

على أن قولهم: يجب كون القديم تعالى مشتهًى؛ لأن الالتذاذ برؤية الشيء إنما يصح إذا كان الرائي له مشتهيًا له، ومتى لم يكن ذلك حاله، لم يصح أن يلتذّ به، فيجب أن يقولوا: إنّ أهل الجنة يشتهون الله تعالى حتى يصح أن يلتذّوا برؤيته، فلا يجب كونهم مُشتهين له، وهذا كفرٌ ممن ارتكبه.

[شُبهة على اللذّة والشهوة]

فإن قالوا: وإن التذّوا به، فلا يجب كونهم مُشتهين له؛ لأن الوالد قد يلتذّ بالنظر إلى ولده، وكذلك حكم الولد مع والده، وإن لم يكن هناك شهوة. قيل له: إن الملتذّ بالنظر وبغيره من الإدراكات إنما يلتذّ متى أدرك ما يشتهيه من الصور وغيرها، ومتى أدرك الشيء وهو نافر الطبع عنه ألِمَ به، ومتى أدركه وقد خلا من الشهوة والنفور لم يألم ولم يلتذّ. وكذلك القول في الالتذاذ بغير النظر: إنه يجب أن يكون تابعًا للشهوة. وأمّا الوالد، فلا يلتذّ بالنظر إلى ولده في الحقيقة لهذه العلّة، وإنما يلحق الوالد بالنظر إلى ولده السرور لما تأمّل من الانتفاع به في الحال والمستقبل، ولما يلحقه من الرقّة عليه، وكذلك حكم الولد مع والده، وليس هناك لذّة في الحقيقة. يبيّن ذلك أنه ربما غلظ قلب الوالد على ولده فلا يُسَرّ به، وإنْ كانت صورته وسائر أحواله وأحوال ولده على ما كان عليه، بجناية تقع منه. ولو حصل مثل ذلك من جاريته التي يلتذّ بالنظر إليها لم يؤثّر ذلك فيما يلحقه من اللذّة بالنظر، من حيث لم يؤثّر ذلك في شهوته. وإذا صحّ ما ذكرناه، فيجب، إن التذَّ أهل الجنّة بالنظر إلى الله تعالى على ما زعموه، أن يكونوا للنظر إليه مشتهين، وأن تكون شهواتهم متعلّقة به؛ لأن ما ذكرناه من حال الوالد مع ولده لا يصح فيه.

على أنه كان يجب على هذا القول أن لا يمتنع أن يقتصر جلّ وعزّ في إثابة أهل الجنّة على تمكينه إيّاهم من النظر إليه بأن يكثر ملاذهم؛ لأن ذلك إذا

كان معظم الثواب، وكان ما عداه يسيرًا بالإضافة إليه، فغير مُمتنع أن يقتصر في إثابتهم عليه، ويُزاد في لذَّاتهم القدر الذي يُكافىء سائر ملاذهم. ويجب أيضًا أن لا يُؤمن أن يقتصر الله في تعذيب أهل النار على تعذيبهم بأن ينفر طباعهم من رؤيته، ويزيد في ذلك بحسب اختلاف أحوالهم، وفي ذلك إبطال الجنّة والنار والثواب والعقاب بسائر الوجوه المعقولة.

[شُبهة السمع]

فإن قالوا: قد دلّ السمع على خلاف ما ذكرتموه، فلذلك لم نجوّزه. قيل لهم: فيجب أن يجوز ذلك من جهة العقل، وأن لا يأمن المكلّف قبل ورود السمع من أن يكون جملة الثواب والعقاب ما ذكرناه من رؤية الله جلّ وعزّ.

[شُبهة وإلزامات القاضي على المخالفين له]

فإن قالوا: لا نُجيز ذلك كما لا تُجيزون أن يقتصر الله جلّ وعزّ بالمكلّف على أن يُثيبه بنوع من المأكول فقط دون سائر الملاذ، أو يُثيبه بخلق اللذّة في الجسم دون التمكين من سائر وجوه الملاذ. قيل لهم: إنّا لا نُجيز من جهة العقل أن يثيب جلّ وعزّ إلّا بما هو من جنس الملاذ المعقولة؛ لأن الترغيب لا يصح إلا فيها، فلذلك أوجبنا الإثابة بذلك، والعقاب بالآلام المعقولة. وليس كذلك قولهم؛ لأنهم قد أجازوا أن يثيب تعالى برؤيته، ويكون ذلك من أعظم الثواب، وإن لم يكن من قبيل الملاذ في الشاهد، فيجب أن تجوّزوا أن يقتصر بالإثابة عليه. فإذا جاز ذلك، وكان ذلك لا يصح إلّا بأن تتعلق شهواتهم به، وقد عَلِم أنّ كل شيء يصح تعلّق شهوة مُشْتَهٍ به يصح أن ينفر طبع غيره عنه، وذلك يوجب تجويز الاقتصار في تعذيب أهل النار على رؤيته أيضًا على ما ألزمناهم، وقد ألزمهم شيوخنا القول بأنّ أهل الجنّة يلحقهم الحسرة والتنعيص متى فاتتهم رؤية القديم؛ لأن رؤيته تعالى، إذا كان من أعظم الملاذ على ما زعموه، فيجب أن يكون ما يلحق من الحسرة بفوتها بحسب ما يلحق من اللذّة بحصولها، وهذا معقول من الملاذ أن فَوْتها يوجب من الحسرة بحسب ما يحصل من اللذّة بها، وفي هذا صحة ما ألزمناهم من تجويز الحسرات والتنغيص على أهل الجنّة. وليس

يمكنهم أن يقولوا: إنهم إذا لم يروه فتلك الملاذ التي حصلت برؤيتهم له تبقى فيهم، فلا يوجب ذلك حسرة ولا غمًّا؛ لأن الملاذ لا يصح البقاء عليها، ولأن البقاء لو صحّ عليها لكان حصولها وبقاؤها على الوجه المراد يجب أن يكون تابعًا لرؤيتهم له. وإلا فإنْ جاز أن يحصل لهم الغرض مع فوت رؤيته بحصول الملاذ في جسمهم، جاز أن يخلق الله تعالى نَيْل الملاذ وأمثالها في أجسامهم ابتداء من غير رؤيته، وفي ذلك الاستغناء عن الرؤية أصلًا. ونحن إنما لا نجوّز الاستغناء عن نَيْل المأكول وغيره، لأن عندنا أن الالتذاذ إنما يحصل بإدراكها فقط لا بحصول معنًى في الجسم، فما ألزمناهم ساقط عنّا.

وليس لهم أن يقولوا: إنه جلّ وعزّ إذا فات رؤيتهم له أعطاهم من الملاذ ما يقوم مقام الرؤية، فلا تلحقهم حسرة ولا غمّ، وذلك أنّ الرؤية عندهم مما لا يسدّ مسدّها غيرها؛ لأن القول بذلك يُغني عن رؤيته أصلًا بأن يفعل بالمثابين في البدن ما يقوم مقام رؤيته.

فإن قالوا: إذا جاز أن يسر أهل الجنّة برؤية النبيّ صلّى الله عليه، ومحادثته لهم، ثم لا تلحقهم الحسرة ولا الغمّ بفوت ذلك، فكذلك القول في رؤيته جلّ وعزّ. قيل لهم: إنّ رؤيته صلّى الله عليه ليس بثواب عندنا، ولو كان ثوابًا لم يكن من معظم الثواب الذي لا يصح أن يقوم مقام غيره، وإنما تجري رؤيتهم له مجرى السرور بزيارة الإخوان ومحادثتهم؛ لأن ما يلزم من فعل التعظيم في الدنيا بالأنبياء لا يجب في الآخرة، وإنما يلحقهم بالتلاقي والتزاور والفرح والسرور. وليس كذلك رؤيته تعالى، لأنها عندهم من أفضل الثواب الذي لا بعد له غيره، وذلك يُوجب أن تلحقهم الحسرة والغمّ بفَوْته.

[إلزام شيوخ القاضي من المعتزلة]

فإن قالوا: إنّا لا نقول: إن رأيتهم له تكون في حال دون حال، بل يدوم ذلك لهم. قيل لهم: هذا يُبطل ما تتعلّقون به من حديث الزيارة، وأنه تعالى يزورهم كل جمعة، ويوجب أن يكونوا على كلّ أحوالهم يرونه جلّ وعزّ في حال الأكل والشرب والنكاح، ويوجب كونه في كل جهة حتى يصح أن يراه

جميعهم؛ لأنه إن كان في جهةٍ مخصوصة يُرى، فالمعلوم من حالهم أنّهم قد ينحرفون عن تلك الجهة، وتفوتهم رؤيته. وقد ألزمهم شيوخنا رحمهم الله على قولهم في الرؤية أن يجوّزوا أن يَرى بعضهم بعضًا إيّاه؛ لأن ذلك واجب في سائر المرئيّات، وإن يصح أن يُشار إليه لتبيّن جهته بالإشارة لوجود ذلك في سائر المرئيّات، وذلك صحيح في رؤية الأبصار، لأن الرّائي ببصره إنما يرى ما يراه بانفصال الشعاع عنه على طريقة مستقيمة، والإشارة في جهة الشعاع تنبّه على المرئيّ ومكانه وجهته من حيث يرى ما يُشار به ولا يرى نفس الشعاع.

وقد ارتكب بعض المتأخّرين أنّ الإشارة تجوز عليه، وإن لم يُوجب ذلك كونه في جهةٍ مخصوصة، وهذا في غاية البعد؛ لأن الإشارة لا بدّ من أن تخصّ جهة المشار إليه، كما تخصّص نفس المشار إليه، وإلا لم يكن فيها فائدة.

على أنّ هذا القول يوجب أن يصح في الجماعة من أهل الجنّة، إذا تباعدت أماكنهم، أن يرى كل واحدٍ منهم القديم سبحانه في غير جهة صاحبه. ومتى صاروا في حكم المُحيطين به، فليس يخلو أحدهم إذا رآه أن يراه الآخر من تلك الجهة، أو من غيرها، ورؤيته له من تلك الجهة يستحيل، فيجب أن يراه من غيرها، وهذا يُوجب كونه ذا جهات، وذلك يوجب كونه جسمًا. وليس يرجع ذلك علينا في رؤيتنا للسواد في محلٍّ واحد؛ لأن حكمه يصير في رؤيتنا له حكم محلّه، وذلك لا يصح في القديم سبحانه.

فقد صحّ لزوم هذه الوجوه لهم، وإن كنّا قد بينّا جملةً من القول في ذلك من قبل.

[الباب الثالث]

الكلام في أنه تعالى واحد لا ثاني له في القدم والإلـهيّة

[١ -] فصل في معنى وصفنا له سبحانه بأنه واحد، وما يتّصل بذلك

[مقالة أبي عليّ الجبائي في وصف القديم على وجوه ثلاثة]

قال شيخنا أبو عليّ رحمه الله: إن القديم يوصف بأنه واحد على وجوهٍ ثلاثة: أحدها بمعنى أنه لا يتجزّأ ولا يتبعّض، وهذا هو المراد بقولنا في الجوهر: إنه واحد، وهذا الوجه ليس بمدحٍ له لمشاركة سائر الأشياء له فيه، والثاني بمعنى أنه متفرّد بالقُدُم لا ثاني فيه، والثالث أنه متفرّد بسائر ما يستحقّه من الصفات النفسية من كونه قادرًا لنفسه، وعالمًا لنفسه، وحيًّا لنفسه. قال رحمه الله: وعلى هذين الوجهين يُمدح بوصفنا له بأنه واحد لاختصاصه بذلك دون غيره.

[مقالة أبي هاشم الجبائيّ]

وجعل شيخنا أبو هاشم رحمه الله تعالى القسمين الآخرين قسمًا واحدًا، وبيَّن أن وصفنا له بأنه واحد يجري على وجهين: أحدهما بمعنى أنه لا يتجزّأ، والثاني بمعنى أنه يختصّ بصفات لا يُشاركه فيها غيره.

وذهب بعضهم إلى أنه يُوصف بأنه واحد في الفعل والتدبير دون سائر الوجوه.

وقال بعضهم: إنا نريد بوصفنا له بأنه واحد أنه ليس بكثير.

[مقالة عبّاد]

وذهب عبّاد وغيره إلى أنه يوصف بأنه واحد على جهة المدح، فأمّا بمعنى العدد فلا يصح، واعتلّ في ذلك بأنه لو صح ذلك، لجاز أن يقال: إنه

ثانٍ لغيره وثالثٌ لغيره؛ لأن ذلك واجب في كلّ ما بَعُد، ولصح أن يقال: إن الله سبحانه رابع أربعة وخامس خمسة، فإذا بَطُل ذلك، عُلِم صحة ما قلته.

وذهب بعضهم إلى أنه يوصف بأنه واحد من حيث لا يتجزّأ ولا يتبعّض، وأمّا من حيث اختصّ بما هو عليه ولم يُشاركه أحدٌ فيه،فذلك مجاز.

[مقالة أبي هاشم الجبائيّ وعبّاد في التَّوحيد]

واختلف الناس في التوحيد، فقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنّ التوحيد هو ما يصير به الواحد واحدًا، كما أن التَّحريك هو ما يصير به المتحرّك متحرّكًا. ثم أجروا ذلك على الخبر والعلم، فجعلوا الإخبار بأنه تعالى واحد، والعلم بذلك من حاله توحيدًا، وذلك بمنزلة قولهم: «ظلمت زيدًا» أنه وإن كان بزِنَة حركته، فالمراد بذلك أنه وصفه بأنه ظالم.

فقول القائل: «الله واحد» و«لا إلـه إلّا الله» توحيد؛ لأنه خبر عن كونه واحدًا. ويجري ذلك على العلم بأنه واحد، وبأنه مختصّ بسائر صفاته على وجه لا يُشاركه فيها، أو في جهة استحقاقها غيره، في تعارف المتكلّمين؛ ولذلك يقولون: هذا علم التَّوحيد، وهذه علوم العدل، يقصدون به الوجه الذي قدَّمناه.

وقد تجاهل عبّاد وقال: إنّ قول «لا إلـه إلّا الله» ليس بتوحيد؛ لأنه لو كان توحيدًا، لكان فرضًا في كل حال، وفي عِلْمنا بأنه في كثير من الأحوال ليس بفرض، دلالةً على أنه ليس بتوحيد. قال: ولو كان توحيدًا لوجب أن يكون أعظم من سائر الطاعات المفروضة وغيرها؛ لأن التوحيد أعظم من غيره، وذلك لا يصح في قول «لا إلـه إلّا الله». وأظنه جعل التوحيد المعرفة بالله من حيث اعتقد فيه أنه فرض في كلِّ حال. وقد قال شيخنا رحمه الله[1]: إنه جلّ وعزّ قد يُوصف بأنه واحد من باب العدد، ويُراد به ما يُراد بوصفنا الجزء من الجوهر والعرض بأنه واحد. والذي يدلّ على صحة ذلك، أنّ الاسم إذا أفاد أمرًا من الأُمور، وجب أن يجري على ذلك في الشاهد

(١) أي أبو هاشم الجبَّائي.

والغائب؛ لأن ذلك واجبٌ في الأسماء. وإذا صح ذلك، عُلِم أنّ وصفنا للجوهر بأنه واحد يفيد أنه لا يتجزّأ ولا يتبعّض، وذلك صحيحٌ فيه تعالى، فيجب أن يُوصَف بذلك أيضًا.

[مقالة أبي هاشم الجبائي بأنّ الله تعالى لا يُوصَف بأنه ثانٍ لغيره]

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنما لا يُوصف تعالى بأن ثانٍ لغيره؛ لأن هذا القول يُستعمل فيمن هو مثل غيره. لا ترى أن الرجل إذا قال: «ليس في داري ثانٍ لفلان»، وكان فيها بهيمة أو ثوب، لم يكن كاذبًا، وإنْ كان فيها ما جنسه كان كاذبًا! ولهذا لو قيل: إن فلانًا ثان للكلب لعدَّه شتمًا وسبًّا، فلذلك لا يقال: إنّ الله تعالى ثانٍ لغيره، ولذلك لا يقال: إنه تعالى رابع أربعة؛ لأن ذلك إنما يُستعمل فيمن كان من جنسهم، ولذلك لو قيل: إن زيدًا رابع أربعة، ثلاثة منهم كلاب، لكان شتمًا وسبًّا وخروجًا عن التعارف في العبارة، فلِمَا في هذا الكلام من التشبيه، وجب الامتناع منه، وإن صحّ أن يوصف بأنه واحد من أسماء العدد. ولسنا نجوّز أن يُعدّ مع غيره لما ذكرناه، لا لأن الغرض بوصفنا لسائر الأشياء بأنه واحد لا يصحّ فيه.

[تأويل أبي هاشم الجبائي لقوله تعالى:
﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ...﴾ [المجَادلة: الآية ٧] الآية]

فأمّا قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [المجَادلة: الآية ٧]، فالمراد به أنه تعالى عالمٌ بسرِّهم كعلم الثلاثة، فهو من هذا الوجه كأنه رابعهم في أنه لا يخفى عليه حالهم. وأمّا قول القائل في الشيء: إنه بعض غيره، فإنّما يُستعمل فيما كان من جنسه وضربه، ولهذا لو قيل في الإنسان: إنه بعض أشياء هي كلاب، لكان شتمًا له، وخروجًا عن التعارف في استعمال الكلمة.

[شُبهة وردّ أبي هاشم الجبائي عليها]

فإن قيل: أليس يقال مائة واحدة، ودرهمٌ واحد، وإنسانٌ واحد، ويُستعمل في الكلّ على سواء، فلِمَ جعلتم المستفاد بذلك أنه لا يتجزّأ أو لا

يتبعّض؟ قيل له: إنما قيل مائة واحدة لأنها جملة معلومة لا يختصّ بعضها بكونه مائة، فهو في هذا الوجه بمنزلة الواحد الذي لا يتجزّأ. وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في موضع: إنه يُراد بذلك أنه جملة واحدة، ليفصل بينها وبين سائر الجُمَل كما يقال في الذَّات الواحدة. وقال في موضع آخر: إن المقصد بهذه العبارة في الحالين جميعًا واحد، وهو أنه واحد في الصفة التي وُصِف بها، ولا ينقسم في تلك الصفة، وإن كان ينقسم في غيره، فذلك مما لا يعتدّ به؛ لأن بعض الإنسان قد عَلِم أنه ليس بإنسان، فهو في أنه ليس بإنسان بمنزلة ما لا بعض له، فلذلك أُجريت عليه هذه الصفة على الحقيقة، وأظنّه رحمه الله أشار في هذا الوجه إلى أن وصفنا للواحد بأنه واحد يفيد على سبيل التقييد ببعض صفاته، والمراد به أنه واحد في أمرٍ ما، فكل صفة يختصّ بها ولا يشاركه بعضٌ فيها، أو لا بعضٌ له فيها أصلًا، فإنّ هذه التسمية تجري عليه على الحقيقة.

[مقالة أبي هاشم الجبائي بأنه لا يجوز أن يقال فيه تعالى إنه أحد العلماء]

قال رحمه الله: ولا يجوز أن يقال فيه تعالى إنه أحد العلماء، لِمَا في ذلك من إيهام كونه مثلًا لهم، وكذلك القول في وصفنا له بأنه بعض العلماء، وما شاكله من العبارات، قال: ولذلك يقول: لو كانا اثنين، لصح التمانع بينهما، فيبطل أن يكون له ثانٍ، ووصف الثاني بأنه ثانٍ للواحد هو من أسماء العدد، فكذلك وصفه بأنه واحد. وبيّن رحمه الله أنه يوصف بأنه قليل من حيث وصفناه بأنه واحد؛ لأنّ ذلك إنّما يُستعمل مضافًا، ويُراد به أنه أقلّ من غيره، وهذا لا يصحّ إلّا فيما كان له أمثال تصحّ عليه الزيادة في جنسه، والنقصان منه. وقد ثبت أنه لا مثل له تعالى، فهذه اللفظة لا تُستعمل فيه، كما لا يقال في الأجناس المختلفة ذلك. ولذلك لا يُوصف الدّرهم بأنه أقلّ من تفاحة أو أكبر منها، وعلى هذا الوجه لا يُوصف تعالى بأنه كبير؛ لأن ذلك لا يُقال في الشيء إلّا مضافًا على ما ذكرناه في القليل، ولا يُوصف بأنه صغير لأنه يقرب من وصفه بأنه قليل، ولأنه إنما يوصف بذلك ما يتعاظم بانضمام غيره من أمثاله إليه؛ ولذلك لا يُوصف الجزء من السواد بأنه صغير لاستحالة هذا المعنى

عليه، ولا نصفه سبحانه بأنه كبير؛ لأن هذه الصفة إنما نختص بها الجملة التي هي أبعاض متى فرّقت صغر بعضها عن كلّها، إلا أن يراد به التعظيم، فيصح ذلك فيه.

[شُبهة على المقصود من أنه تعالى واحد]

فإن قيل: فما مقصدكم إذا وصفتموه بأنّه واحد، ودلَلْتم عليه بأنه لو كان معه ثانٍ لصح التمانع بينهما؟ قيل له: إنّا نريد بذلك كونه واحدًا في القُدم، وسائر ما يختصّ به من الصفات، وأنه لا ثاني له فيها، ولذلك نستدلّ بدليل التمانع، وذلك الدّليل يطابق هذه الفتوى. فأمّا ما يُعلم وجوب كونه واحدًا من جهة العدد، وأنه لا يصحّ أن يتجزّأ ولا يتبعّض، فالذي يدلّ عليه ما تقدَّم ذكره في نفي التشبيه، وإنْ كان ما ذكره من أن القديم قديمٌ لنفسه يبطله أيضًا.

[مقالة أبي هاشم الجبائي بوصف الله تعالى بأنه واحد]

وقد بيَّن شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنّ وصفنا له بأنه واحد من حيث انفرد بصفاته النفسية حقيقة، وذلك بمنزلة وصفهم الرجل بأنّه واحد دهره، وواحد عصره، من حيث انفرد بخصال لا يُشاركه فيها غيره، وهو في بابه بمنزلة وصفهم الإنسان بأنه إنسان واحد لاختصاص هذه الجملة دون الأبعاض بأنها إنسان. وعلى هذا الوجه، يصف القديم جلّ وعزّ بأنه واحدٌ لنفسه، وإنْ كان ما يتضمّنه الكلام من النفي لا يستحقّ للنفس.

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنّ وصفنا له بأنه واحد من باب العدد لا يستحقّ للنفس، ولا لعلّة. وربما قال: إن ذلك يفيد النفي، فلا يعلّل أيضًا، وهو الصحيح؛ لأنه لا يمكن أن يقال فيه إنه يفيد اختصاصه بحالٍ أو حكم، فيصح معنى التعليل فيه، فهو في بابه بمنزلة سائر ما لا نُجيز تعليله من النفي، كقولنا: إنّ الحركة لا توجد في غير محلِّها، وأن الشيء غيرٌ لغيره، وأن القدرة لا يصح الفعل بها في أوّل حال وجودها، إلى ما شاكله.

[٢ -] فصل في أن العلم بأنه جلّ وعزّ واحد هو علمٌ بماذا، وما يتعلق بذلك

[مقالة أبي علي الجبائيّ وأبي هاشم في أن الله جلّ وعزّ واحد]

اعلم أن شيخانا أبا عليّ وأبا هاشم رحمهما الله يقولان في هذا العلم: إنه علم لا معلوم له، وربما قالا: إنه لا معلوم له يُشار إليه بعدم ولا وجود. والذي يدلّ على صحة ما قالاه، أنه لو كان له معلوم، لم يخلُ من أن يكون موجودًا، أو معدومًا؛ لأنّ إثباته على صفة ثالثة يستحيل.

وقد عُلِم أنه لا يجوز أن يكون علمًا بمعنًى موجود؛ لأنه لا يخلو من أن يكون علمًا بالله تعالى، أو بوجودٍ ثان. وقد عُلِم أن العارف بالله تعالى على سائر صفاته قد لا يحصل هذا العلم له، وذلك يُحيل كونه علمًا بالله، ولا يجوز أن يكون علمًا بموجودٍ ثان؛ لأن ذلك يوجب إخراجه من كونه علمًا إلى أن يكون جهلًا، فبطل كونه علمًا بمعنى موجود.

ولا يجوز أن يكون علمًا بشيءٍ معدوم؛ لأن من حقِّ كل معدوم أن يصح حدوثه على وجه، وذلك طريق العلم به؛ لأنه متى لم نجوّز حدوثه من جهة القادر عليه لم يُعلم معدومًا، فلو كان هذا العلم علمًا به، لوجب أن يكون مما يصح حدوثه، وما صح حدوثه لا يكون قديمًا منفيًّا، فكيف يكون العلم بأنه لا قديم مع الله علمًا بمعدوم؟ وإذا بطل كونه علمًا بثان، معدوم أو موجود، ولا بدّ من كونه علمًا، فيجب أن يكون علمًا لا معلوم له.

يبيّن ما ذكرنا أن العلم بأنه ليس له في المعلومات سوى الجوهر والعرض، والقديم هو علمٌ لا معلوم له، لأنه لا يمكن أن يقال: إنه علمٌ بهذه الأشياء؛ لأنه قد يعلمها من يجهل ما ذكرناه، ولا يجوز كونه علمًا بموجود أو معدوم سواها، فكذلك القول فيما قدَّمنا ذكره، وكثير من العلوم، إذا كانت علومًا النفي، فالحال فيه ما وصفناه. ألا ترى أنّ الواحد منّا إذا علم أنّ الباقي لا بقاء له لأجله يكون باقيًا، فهذا العلم ليس له معلوم؛ لأن إثبات بقاء موجود أو معدوم مُحال. وليس لأحدٍ أن يُحيل ذلك بأن يقول: إنّ في إثبات علم لا معلوم له قلبٌ لجنسه، كما أن إثبات علمٌ لا يَعْلم به عالم قلب جنسها، ولو

صح إثبات قدرة لا تتعلق بمقدور يقتضي قلب جنسها، ولو صح إثبات علم لا معلوم له، لصح فيما لا يتعلق بغيره أن يصير متعلّقًا بغيره في بعض الأحوال؛ وذلك أنّ جميع ذلك اعتراض على علمٍ قد ثبت كونه علمًا، وثبت أنّه لا معلوم له، وكل كلام يعترض به على ما قد ثبت صحته وجب القول بفساده قبل النظر في حاله.

على أنّا قد بينَّا أن العلم في حكم المتعلق، وإن لم يكن له متعلق يُشار إليه، وهو مخالف للأجناس التي لا تتعلّق بغيرها أصلًا، وقد بينّا له نظيرًا في الأُصول؛ لأن الإرادة قد توجد ولا يكون لها مراد، نحو إرادة المريد بقاء الأجسام إذا اعتقد أنّ لها بقاءً، ونحو إرادة المريد أن يجدّد الله إحداث الجوهر حالًا بعد حال إذا اعتقد مذهب النظام. وإذا صحّ ذلك فيها، وإنْ كانت من الجنس الذي يتعلّق بغيره، لم يمتنع مثله في العلم. وليس كذلك حال العلم في تعلّقه بالعالم؛ لأنه لا بدّ من أن يوجب حالًا لغيره، وليس تعلّقه بالمعلوم هذا سبيله، لأنه لا يؤثّر فيه كتأثيره في العالم.

[شُبهة على أن هذا العلم هو علمٌ بفساد اعتقاد من أثبت معه ثانيًا]

فإن قيل: هلّا قلتم: إن هذا العلم هو علمٌ بفساد اعتقاد من أثبت معه ثانيًا، فيكون له معلومٌ في الحقيقة؟ قيل له: هذا يوجب أن لا يصح من مكلّف واحد هذا العلم إذا لم يحصل من غيره هذا الاعتقاد الفاسد، ويوجب لو أطاع كلّ مكلّف في التوحيد أن لا تصحّ هذه العلوم، ويوجب أن لا يُوصف القديم تعالى بأنه عالمٌ لا ثاني له فيما لم يزل، وكلّ ذلك باطل.

على أن العالم بأنه لا ثاني له جلّ وعزّ قد لا يخطر بباله بباله اعتقاد المعتقدين لثانٍ مع الله، فكيف يقال: إنّ هذا العلم علمٌ بفساد هذا الاعتقاد؟

على أن العلم بأن اعتقاد المعتقد بأنّ مع الله ثانيًا فاسد، لا يحصل إلّا بعد حصول العلم بأنه لا ثاني مع الله في الحقيقة، ومتى لم يحصل ذلك لم يُعلم فساد هذا الاعتقاد، فكيف يقال: إنه معلوم هذا العلم؟ وهذه الوجوه تبطل قول مَنْ قال: إن هذا العلم هو علمٌ بفساد ما يجوز وجوده من الاعتقادات بأنّ

مع الله ثانيًا، وتفسد قول من قال: إنه عِلْم بأن من أخبر بأن مع الله ثانيًا كاذبٌ في خبره.

على أنّ اعتقاد المعتقد بأنه لا ثاني مع الله، إذا صحّ، فيجب أن ينظر بماذا يتعلق؛ فإذا لم يمكن أن يشار إلى شيء يقال: إنه تعلق به، فكذلك العلم. ولا فرق بين من قال: إن العلم بأنه لا ثاني مع الله هو عِلم بفساد هذا الاعتقاد، وبين من قال: إنّ العلم بفساد هذا الاعتقاد هو علمٌ بصحة هذا العلم، وهذه جملة كافية في هذا الباب.

[٣ ـ] فصل في الدّلالة على أن القديم قديمٌ لنفسه

[الكلام في نفي ثانٍ مع الله تعالى لا بدّ أن يبنى على هذا الفصل]

اعلم أنّ الكلام في نفي ثانٍ مع الله لا بدّ من أن يُبنى على هذا الفصل، فلذلك قدَّمنا ذكره. وقد دلَلْنا من قبلُ على أن القديم قديمٌ لنفسه، ونحن ننبّه على الدّلالة عليه بأوجز قول، فنقول: إنّ القديم هو الذي لا أوّل لوجوده ولا ابتداء، ويجب أن يستغني عن موجود يوجده، ويجب الوجود له من غير علّة؛ لأنه لو احتاج إلى موجود لوجب تقدّم موجده له، وفي ذلك إخراج له من كونه قديمًا، ولو احتاج إلى علّة، لأدّى إلى إثبات قدماء لا نهاية لهم، ولأدّى إلى حاجة المحدث في كونه موجودًا إلى علّة؛ لأنه متى صح القول بأنّ القديم مع وجوب الوجود له، يحتاج إلى معنًى، صحّ أيضًا أن يقال في المُحدث، مع وجوب الوجود له بموجده، أن يحتاج إلى علّة، ولوجب أن يقال في كل صفة مستحقّة لعلّة: إنها وإن وجبت فإنها تحتاج إلى علّة ثانية، وفي هذا إبطالُ معلولُ العلّة وأصول الأدلّة، وما أدّى إلى ذلك وجب فساده.

فإذا صحّ ذلك، فيجب كونه قديمًا لِما هو عليه في ذاته أو لذاته؛ لأن كل حال وجبت للموصوف اختصّ بها، فإذا لم تكن بالفاعل، ولا لمعنى على وجه، فيجب أن تكون لذاته، أو لِمَا هو عليه في ذاته. فإذا صحّ أنه قديم لذاته لما بينّاه، وجب فيما شاركه في القدم أن يكون مثله.

ومما يدلّ على ذلك أنّ القديم لا بدّ من أن يخالف المحدث بأمرٍ ما؛ لأن كلّ ذاتين، فلا بدّ من كونهما مختلفَيْن، أو مثلين. وإذا كانت الذَّات

مخالفة لغيرها، فيجب أن تُخالفها بصفة تختصّ بها، ولا صفة للقديم أخصّ من كونه قديمًا، أو مما يقتضي فيه كونه قديمًا من الصفة النفسية، فيجب أن يخالف بهذه الصفة أو بتلك، وأيّتهما كانت، فيجب فيما شاركه في كونه قديمًا أن يكون مثلًا له؛ لأنه لا يشاركه في ذلك إلّا ويجب أن يُشاركه فيما هو عليه في ذاته. وقد بينّا من قبلُ كلّ ما يتعلق بهذا الفصل من الزّيادات والأجوبة، وأوردنا فيه فصولًا، وذلك يُغني عن الإطالة بإعادته في هذا الموضع.

[٤ ـ] فصل في أن اشتراك الشيئين في صفة من صفات الذات يوجب اشتراكهما في سائر صفات الذات، وما يرجع إليه

[هذا الأصل هو أحد ما يحتاج إليه القاضي في أنه تعالى واحد لا ثانٍ له]

اعلم أن أحد ما نحتاج إليه في أنه تعالى واحدٌ لا ثاني له هو هذا الأصل؛ لأنه لم يثبت ذلك لكان لقائلٍ أن يقول: جوّزوا أن يكون معه ثانٍ قديم، وهو عاجز، أو غير قادر، أو قادر لا للنفس. والذي يدفع به جميع ذلك هو هذا الأصل، وقد دلَلْنا من قبلُ على ذلك، وبينّا أن القول به صحيح؛ لأن الذاتين إذا اشتركا في صفة من صفات الذَّات، فقد علم أن ذات إحديهما يجب أن تستحق سائر ما تستحقّه الأخرى؛ لأن ما أوجب استحقاقه لإحديهما يوجب استحقاقها للآخر. ولو جوّزنا اشتراكهما في صفة الذات، وإن افترقا في صفةٍ أخرى، لأوجب ذلك كون أحدهما مخالفًا لما هو موافق له، وإلى أن يوافقه بنفس ما يخالفه، ويستحيل في الذّات الواحدة الخلاف والوفاق، كما يستحيل أن نُوجب الحدوث والقدم، وقد بينّا من قبل الكلام في هذا الفصل مشبعًا، فلا طائل في إعادته. فقد ثبت أنّ الاشتراك في صفة الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذّات، والأحكام الراجعة إلى الذات. فأمّا وجوب الاتفاق فيما لا يرجع إلى الذات، فغير واجب.

[هذا الفصل يُبطل القول بأن معه تعالى ثانياً عاجزًا أو ليس بقادر]

وهذا الفصل يبطل القول بأن معه تعالى ثانيًا عاجزًا أو ليس بقادر؛ لأن مشاركته له في كونه قديمًا يوجب مشاركته له في كونه قادرًا لنفسه. وإذا وجب

كونه قادرًا لنفسه، استحال كونه عاجزًا؛ لأن وجوب كونه قادرًا يمنع من كونه غير قادر، أو كونه عاجزًا لما فيه من التناقض.

[دليل أبي هاشم الجبائي على أن إثبات عاجز للنفس لا يصح]

على أن كونه عاجزًا لنفسه يوجب كونهما مختلفين متّفقين بالذات، وذلك محال. وقد بيّن شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنّ إثبات عاجز للنفس لا يصح، بأن قال: لا يخلو من أن يكون عاجزًا عما يصح كونه قادرًا عليه، أو عمّا يستحيل كونه قادرًا عليه. فإن كان عاجزًا عما يصح كونه قادرًا عليه، فذلك يحيل كونه للنفس. وإن كان عاجزًا عما يستحيل كونه قادرًا عليه، فذلك يوجب كون جميع الأشياء التي يستحيل كونها قادرة على الشيء عاجزةً لنفسها، وهذا يوجب كون الأعراض متّفقة من حيث اشتركت في أنها عاجزة لنفسها.

على أنه لا يعقل للعاجز بكونه عاجزًا حالة معقولة يبيّن بها من غيره؛ لأن تعذّر الفعل يتعلق بانتفاء كونه قادرًا، حصل عاجزًا أم لا. فإذا لم يعقل ذلك، لم يصح إثبات عاجز للنفس على وجهٍ من الوجوه؛ لأن تعليل الصفة بالنفس فرعٌ على صحة إثباتها، وكونها معقولة.

على أنّ طريق إثبات العاجز عاجزًا إثبات العجز، وطريق إثباته خروج القادر من كونه قادرًا، مع أن سائر أحواله على ما كان عليه؛ لأن متى كان الحال هذه، عُلِم أن هناك معنًى انتفت القدرة به، وإلا لم يخرج من كونه قادرًا، وقد علمنا أنّ هذه الطريقة لا تتأتّى في العاجز لنفسه، فيجب أن لا يصح إثباته، وإنما يصح أن يثبت القادر قادرًا للنفس؛ لأن طريق إثبات القادر قادرًا الفعل، وذلك يصح من القديم تعالى كصحته من غيره، فكلّ ذلك يُبطل إثبات عاجز للنفس. ولِمَا قدّمناه قلنا: إنّ الكلابية لا يمكنها نفي ثان عاجز مع الله جلّ وعزّ، ونحن نبيّن أنه لا يمكنهم ذلك، ولا نفي قديم قادر مع الله سبحانه، في فصل مفرد، إن شاء الله.

[٥ -] فصل في أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدورًا لقادرين على وجه

[هذا الأصل لا بد من معرفته في الدّلالة على أنه تعالى واحد]

اعلم أنّ هذا الأصل لا بدّ من معرفته في الدّلالة على أنه تعالى واحد؛ لأن الأدلّة المعتمد عليها في ذلك أجمع مبنيّة عليه، ولا يصح تصوّرها إلّا به، فلذلك قدَّمناه، وإلا فقد كان من حقِّه أن يذكر في أبواب العدل. ونحن نشرح القول فيه لئلّا نحتاج أن يُعاد فيما بعد، ونؤخّر ما يختصّ الكلام في أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدورًا لقادرين على وجهين إلى موضعه، لتعلّق ذلك بالكلام في الكسب.

والكلام في هذا الفصل يشتمل على أشياء: منها أن المحدث لا يجوز كونه محدثًا مخترعًا من وجهين، ولا يصح أن يحصل له بالوجود والحدوث إلّا حالة واحدة؛ ومنها أن الكلام في أن الفعل إنما يحصل فعلًا لفاعله بأن يوجد، وقد كان قادرًا عليه؛ ومنها بيان حال الفاعل مع فعله، وأنه يجب وجوده متى قصد إليه وقويت دواعيه إلى إيجاده، ويجب عدمه مع كرهه، وقويت دواعيه إلى الانصراف عنه، وإلى فعل تركه، وثبوت هذه الجملة يكشف الكلام في أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدورًا لقادرين.

[الأدلّة على أن المحدث لا يجوز كونه مخترعًا]

والذي يدلّ على أن المحدث[١] لا يجوز كونه مخترعًا من وجهين، أنه لو صح ذلك فيه، كان لا يمتنع أن يحدث على أحد الوجهين دون الآخر، ويجري وجهًا الحدوث فيه مجرى فعلين؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إن لأحد الوجهين تعلّقًا بالآخر على وجهٍ يقتضي أن لا يحصل إلّا وهو عليها جميعًا؛ لأن ذلك يؤدّي إلى حاجته في كونه على كلٍّ واحد من الوجهين إلى كونه على الوجه الآخر، ولأن التعلق لا يصح في حالين مثلين، كما لا يصح في الضدَّيْن

(١) المحدث: ما لم يكن ثم كان. وما لوجوده أول. وهو الموجود عن عدم. وهو الموجود بعد العدم. (الإنصاف للباقلاني ص ٢٦ و٨٤؛ تلخيص المحصّل ص ١٢٢؛ التمهيد ص ٤١؛ رسائل الشريف المرتضى ٣/ ٣٣٢).

منه. وإذا صحّ ما قلناه، وقد عَلِمنا أنّ من حقِّ ما يصح أن يخترع ويحدث أنه متى لم يحدث بقي معدومًا، ولو صح كونه محدثًا من وجهين، لوجب إذا حدث على أحدهما دون الآخر بأن يكون موجودًا معدومًا، كما أن أحد الفعلين إذا حدث دون الآخر وجب ذلك فيهما وكون الشيء موجودًا معدومًا يستحيل، فما أدّى وجب فساده.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنما يجب كون الشيء معدومًا إذا لم يخترع من الوجه الذي يجوز أن يخترع عليه متى لم يحصل مخترعًا من وجهٍ آخر، فأمّا إذا حصل كذلك، لم يجب كونه معدومًا؛ وذلك لأنّا قد بينّا أن وجهي الحدوث في الشيء الواحد كهما في الشيئين، فكما يجب متى حدث أحدهما دون الآخر أن يبقى معدومًا، فكذلك إذا حدث الشيء من أحد الوجهين دون الآخر يجب بقاؤه معدومًا من حيث لم يحدث من وجهٍ كان يصح حدوثه فيه.

وبعد، فلا فرق بين من جعل بقاءه معدومًا موقوفًا على أن لا يحدث من الوجهين، وبين من جعل وجوده موقوفًا على حدوثه من الوجهين. فإذا بَطُل ذلك، ووجب إذا حدث من أحد الوجهين أن يكون موجودًا في الحقيقة، فيجب إذا لم يحدث من وجهٍ كان يصح حدوثه عليه أن يكون معدومًا من ذلك الوجه، ولا وجه نقول لأجله في الشيء إنه معدوم، إذا لم يحدث أصلًا، إلا من حيث لم يحدث مع جواز حدوثه، فيجب لو صح حدوثه من وجهين، وحدث من أحدهما أن يكون معدومًا؛ لأنه لم يحدث من وجهٍ كان يصح حدوثه.

[شُبهة على أن الشيء في حال حدوثه يحصل محدثًا]

فإن قيل: أليس من قولكم: إن الشيء في حال حدوثه يحصل محدثًا، ويحصل كونًا واعتمادًا إلى أوصاف أُخر، ثم لم يجب متى حدث، ولم يحصل على بعض أوصافه أن يكون موجودًا معدومًا؟ قيل له: إنّ العدم إنما يجب بأن لا تحصل الصفة متى كانت تلك الصفة تخرج من العدم إلى الوجود، وليس في الصفات ما له هذا الحظ إلا الحدوث فقط دون ما عداه، فلا يجب إذا لم

يحصل على سائر الصفات عند حدوثه أن يكون موجودًا معدومًا كما ألزمناه من جواز اختراع الشيء من وجهين.

[شُبهة على أن الواحد قد يصحّ وقوعه على وجهين]

فإن قيل: أليس الشيء الواحد قد يصح وقوعه على وجهين عندكم؟ وكذلك تقولون: إنه لا يمتنع أن يُراد من وجه، ويُكره من وجه، على ما تقولون في الجبر والسجود، وعلى ما تذهبون إليه في جواز كون الشيء قبيحًا إذا وقع على وجه، وحسنًا إذا وقع على وجهٍ آخر، ولم يوجب ذلك عندكم أن يكون معدومًا موجودًا متى وُجِد على أحد الوجهين دون الآخر، فكذلك لا يلزمنا ذلك على قولنا بجواز حدوث الشيء من وجهين. قيل له: إنّ الوجوه التي تُوجد عليها المحدثات ليست وجوه حدوث، ولا تنفصل من الحدوث، وربما رجع به إلى معانٍ مقاربة له، وأحوال للفاعل، فلا يجب إذا حصل على وجهٍ دون وجه كونه موجودًا معدومًا، وإن لزم ذلك من جواز حدوث الشيء من وجهين.

وأمّا الكلام في الخلاف بين الشيخين فيما يجوز أن يُراد ويُكره على وجهين وما يتّصل به، ليس هذا موضعه، وأنت تجده مشروحًا في بابه[١].

ومما يدلّ على ما قلناه أن من أجاز حدوث الشيء من وجهين لا يخلو من أمرين: إمّا أن يقول بجواز حدوثه على كِلَا الوجهين من قادرٍ واحد، أو لا يجوز حدوثه على الوجهين إلا من قادرَيْن؛ فإن جاز ذلك من قادرٍ واحد، فيجب متى وُجد مقدوره أن لا يمتنع منه أن يوجده على الوجه الثاني، كما لا يمتنع منه إيجاد ما لم يوجده أصلًا. وقد عَلِمنا أن وجود الشيء من جهة القادر عليه يُحيل كونه قادرًا عليه، كما أنّ عدم الشيء يحيل كونه مدركًا له؛ ولذلك لا يصح من الواحد منّا أن يعمد إلى إيجاد ما قد أوجده، كما لا يصح أن يوجد مقدور غيره، ولو صحّ منه إيجاد ما قد أوجده. كان لا يمتنع أن يحمل الجسم الثقيل من مكانٍ إلى مكانٍ لم يوجد ما قد أوجده فيه من الحمل،

(١) راجع: فصل في أن القادر بقدرة لا يكون إلّا جسمًا.

ويلحقه من المشقّة ما لحقه أوّلًا، وإن لم يحصل فيه غير الذي كان فيه، بل كان يجب أن يتبيّن القادر منّا حال نفسه إذا قصد إلى أن يفعل في الجسم الثقيل الحمل من وجهين، ومفارقته لحاله إذا حدث ذلك من وجهٍ واحد. وفي عِلْمنا بفَقْد ذلك دلالة على فساد هذا القول، وكان يجب أن يصحّ من القادر منّا أن يحدث ثانيًا ما قد أحدثه أوّلًا من الحمل، وذلك يؤدّي إلى أن يصح من غيره إبطال ما قد فعله من حيث هو باقٍ، وإن تعذّر عليه إبطاله من حيث هو حادث، وذلك يُوجب حدوثه وبطلانه في حالة واحدة، ويؤدّي إلى جواز وجوده ووجود ضدّه؛ لأنه إذا صح أن يحدثه من وجهين، لم يمتنع أن يضادّ ما يضادّه من أحد الوجهين دون الآخر.

وكل ذلك يبيّن أنّ حدوث الشيء من وجهين من جهة قادرٍ واحد لا يصح، وإذا لم يصح ذلك من جهة قادر واحد لم يصح من جهة قادرَيْن؛ لأنه لو صح حدوث الشيء من وجهين من وجهتهما، لوجب كونهما قادرَيْن عليه بقدرتين؛ لأن ما يختصّ به أحدهما من القدر لا يجوز أن يختصّ الآخر به، فكان لا يمتنع وجود القدرتين في قادرٍ واحد. فإذا صح فساد ذلك في القادر الواحد، وجب مثله في القادرَيْن.

على أن أحد القادرَيْن لو أوجد مقدوره من أحد الوجهين، وقد علم أنه كان يصح من الآخر أن لا يوجد من الوجه الآخر؛ لأنه لا يصح أن يقال: إن اتحاد أحدهما يتعلق بإيجاد الآخر على وجه لا يصح خلافه، فكان يجب إذا لم يوجده أحدهما من أحد الوجهين أن يصح أن يفعل ضدّه؛ لأن من حقِّ القادر على الشيءِ أن يكون قادرًا على ضدِّه، ومن حقِّه إذا قدر عليهما، ولم يفعل أحدهما، أن يصح أن يفعل الآخر، وهذا يؤدّي إلى جواز وجود الشيء مع ضدِّه، وما أدّى إلى ذلك وجب الحكم بفساده.

على أنه كان لا يمتنع أن يقدر أحدهما على ذلك الشيء من وجه، ولا يحصل هناك منع عن فعله، ويمنع القادر الآخر من فعله، ولو صح ذلك فيهما، لم يصح في القادر الواحد، وهذا يؤدّي إلى كونه ممنوعًا من الفعل، ومخلًّى بينه وبينه، وذلك ينقض حقيقة المنع والتخلية جميعًا.

على أنّ أحدهما، إذا أوجد ذلك المقدور، ولم يُوجده الآخر، فلو حاول إيجاده، كان لا يخلو من أن يكون لذلك المقدور حكم حصل له بإيجاد الثاني، أو لا حكم له. وقد عَلِمْنا أن سائر ما يرجع إلى جنسه يجب ثبوته بحصوله من أحد الوجهين، وكذلك ما يحصل محلّه، أو للجملة، فلا يصح أن يقال: إنه يختصّ بحكم من جهة القادر الثاني. ومتى لم ينفصل حاله إذا أوجده الثاني عن حاله قبل إيجاده له، وجب إبطال القول بصحة إيجاده له؛ لأنه لا فرق بين مَنْ أجاز منه إيجاده، وإن لم يبيّن أن لإيجاده إيّاه اختصاصًا؛ وبين من أجاز إيجاز مقدور غيره وسائر ما يستحيل وجوده ولا يبيّن له اختصاصه بوجوده من جهته.

[مقالة أبي هاشم الجبائيّ في حدوث الشيء من وجهين]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: لو جاز حدوث الشيء من وجهين كان لا يمنع أن يضادّ بضدِّه من أحد الوجهين دون الآخر، ويكون لكلّ واحد منهما من الحظّ ما لصاحبه. وذلك يوجب جواز اجتماع الضدَّيْن على استحالته، لكنه قصد بذلك إلى إبطال قول من قال: إنّ الشيء يحدث من وجه ويقدر عليه من وجهٍ آخر ليس هو وجه الحدوث، وليس هذا الوجه مما قصدنا بيانه في هذا الموضع.

[المحدث لا يصحّ أن يحصل له في الحدوث إلّا صفة واحدة]

فثبت بهذه الجملة أن المحدث لا يصح أن يحصل له في الحدوث إلا صفة واحدة، فلو قدر عليه قادران، لكان سبيله في هذه القضية سبيله إذا قدر عليه قادرٌ واحد لما بيّناه، فإذا ثبت ذلك، فلو قدر القادران على مقدورٍ واحد، لوجب متى وُجد أن يكون فعلًا لهما جميعًا؛ لأنه لا صفة له في الحدوث إلّا صفة واحدة، فلا يمكن أن يقال: إن أحدهما يقدر أن يجعله على صفة، والآخر على صفة أخرى؛ لأننا قد دلَلْنا على إبطال ذلك.

[شُبهة على أن مقدور القادر متى وُجِد يجب أن يكون فعلًا له]

فإن قيل: ولِمَ قلتم إنّ مقدور القادر متى وُجد فيجب أن يكون فعلًا له؟ وهلّا جوَّزتم أن يوجد أحدهما دون الآخر، فيكون فعلًا لمن أوجده دون

صاحبه لاختصاصه بأنّه الموجد، أو بأنه المختار لإيجاد، والقاصد إليه، أو لاختصاصه بأنّ دواعيه قد دعت إلى إيجاده دون صاحبه؟ وإذا صحّ أن يعدم الباقي من السواد بأضداد على البدل، وإن كان صفة العدم واحدة، فهلّا يصح أن يوجد الحادث من القادرين على البدل، وإن كان صفة الحدوث واحدة؟ وإذا صح أن يحسن الشيء بوقوعه على وجهين على البدل، وصفة الجنس واحدة، فهلّا صح مثله في حدوث الشيء؟ وإذا صح كون الخير خيرًا بإرادةٍ واحدة، ولو وجد معها أخرى لم تؤثّر، وإن كانت لو انفردت لأثّرت في كونه خيرًا، فهلّا صح في المحدث، إذا أوجده أحد القادرين، أن يكون فعلًا له، ولا تأثير للآخر فيه، وإن صح منه أن يؤثر لولا إحداث هذا المحدث له؟ قيل له: إن الواجب أن ننظر في فعل قد ثبت كونه فعلًا لمن كان قادرًا عليه لماذا حصل فعلًا له، وقد علمنا أنه لا يعقل له في كونه فعلًا له أكثر من وجوده، وقد كان قادرًا عليه. ومتى قلنا: إنه الموجد له لم يعقل منه إلا ما ذكرناه، وهو أنه وجد وقد كان قادرًا عليه. وكذلك إذا قلنا: إنه وُجد من جهته؛ فكلّ هذه العبارات لا تُفيد إلا ما ذكرناه، فإذا صحّ ذلك، فلو قدر القادران على فعلٍ واحد، لوجب متى وُجِد، أن يكون فعلًا لهما جميعًا؛ لأن ما أوجب كونه فعلًا لأحدهما، وهو وجوده وقد كان قادرًا عليه، يوجب كونه فعلًا للآخر.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنما يكون فعلًا لأحدهما بأن يكون هو المُوجِد له؛ لأن معنى قولنا: إنه المُوجِد له، وأنه الفاعل له، معنًى واحد؛ فكيف يُحال بإحدى العبارتين على الأخرى! وليس له أن يقول: إن أحدهما يختصّ بكونه فاعلًا له دون الآخر، لأنه قصد إلى إيجاده، أو دعاه الدّاعي إلى ذلك؛ لأن القصد والدّاعي لا تأثير لهما فيما يقتضي كون الفعل فعلًا لفاعله. ولذلك يصحّ من الساهي والنائم الفعل وإن فقدا ذلك، ويصح من الممنوع من فعل الإرادة إيجاد الفعل، وإن لم يكن قاصدًا، ونفس الإرادة قد ثبت كونها فعلًا له وإن لم يُرِدْها.

ومما يدلّ على ما قلناه إن القادرين لو قدرا على مقدورٍ واحد وفعلاه، لم يحصل له من الحكم إلا ما يحصل له إذا أوجده أحدهما، وهو وجوده فقط مع

كونهما قادرَيْن عليه، فيجب متى وُجد أن يكون فعلًا لهما جميعًا، ولا يتغيّر حال الفعل فيما يرجع إليه بكون أحدهما قاصدًا دون الآخر، فليس لأحدٍ أن يعترض بذلك فيما قدَّمناه.

[شُبهة على أن يقدر القادران على إيجاد الشيء]

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا جاز أن يُعدم السّواد بالبياض والحمرة على البدل، وإنْ لم يكن له في العدم إلا صفةً واحدة، فهلّا صحّ أن يقدر القادران على إيجاد الشيء، ولا يجب متى وجد أن يكون فعلًا لهما، كما لا يجب متى عدم البياض أن يكون معدومًا بهما؟ وذلك أنّ البياض إذ عُدِم لم يتحدّد له حال، فيقال: إن ضدّه قد أثرّ فيه، وإنما يصير معدومًا عند وجود ضدّه لاستحالة وجود الضدَّيْن، والمحدث له بكونه محدثًا، حال قد اختصّ بها، حصل عليها من جهة القادر لكونه قادرًا عليه. وقد علم أن ما لأجله أُضيف إلى أحدهما قد وُجِد في الآخر، فيجب كونه فعلًا لهما جميعًا.

على أنّ ما قاله يشهد لقولنا بالصحة، وذلك أنه لو صحّ وجود السواد والحُمرة في محلّ البياض، وعُدِم البياض بهما، لم يكن بأن يكون معدومًا بالسّواد أوْلى منه بالحُمْرة، فكان يجب كونه معدومًا بهما جميعًا على الوجه الذي ذكرناه في الفعل، وكذلك القول فيما يحسن من وجهين على البدل أنهما لو حصلا فيه، لوجب كونه حسنًا بهما. وهذا لو صح ذلك في جنس الشيء، فكيف وذلك متعذّر فيه! لأنه إنما يحسن إذا وقع على وجه، وانْتفت وجوه القبح عنه، والتزايد في انتفاء وجوه القبح لا يصح، لكن هذا الكلام في القبيح يصحّ لصحة الإشارة فيه إلى وجوه يقبح لأجلها، والجواب عنه، إذا سُئِلنا عنه، ما تقدَّم. وإذا صح بهذه الجملة أنّهما لو قدرا على مقدورٍ واحد، لوجب متى وجد أن يكون فعلًا لهما جميعًا. وقد ثبت أن لإثبات الفعل فعلًا لفاعله طريقًا به يستطرق إلى إثباته فعلًا له، وثبت أن لنفي الفعل عن القادر طريقًا يتوصّل به إلى العلم بنفي كونه فعلًا له؛ فمتى وجب وقوعه بحسب دواعيه، عَلِم كونه فعلًا له، ومتى وجب انتفاؤه بحسب دواعيه، وجب نفي كونه فعلًا له. ومتى عدل عن هذه الطريقة، لم يمكن العلم بما

يجب أن يثبت فعلًا للفاعل، وما يجب أن ينفى عنه، والجهل بذلك يؤدّي إلى الجهل بأن للعالم صانعًا واحدًا.

وقد عَلِمْنا أنّ من حقِّ كل قادرَيْن أن يصح مِنْ أحدهما أن يدعوه الدّاعي[1] إلى إيجاد مقدوره، ويصحّ من الآخر أن يدعوه الدَّاعي إلى أن لا يوجد مقدوره، وكذلك فقد يصحّ من أحدهما أن يريد مقدوره، ويصح من الآخر أن يكره ذلك، فيجب، لو قدرا على مقدورٍ واحد، ودعا أحدهما الدّاعي إلى إيجاده، والآخر إلى أن لا يوجده، أحد أَمرين: إمّا أن يوجد من حيث دعا أحدهما الدَّاعي إلى إيجاده، وذلك يوجب كونه فعلًا للآخر، وإن اجتهد في الانصراف، أو لا يوجد؛ لأن أحدهما دعاه الداعي إلى أن لا يوجده، وذلك يُوجب نفي كونه فعلًا لمن اجتهد في إيجاده مع التَّخلية، وهذا يُبطل الطريق الذي يعلم به كون الفعل فعلًا لفاعله ونفى كون الفعل عن القادر عليه.

[شُبهة على أن دواعي القادرين المحدثين يصح أن تختلف، فأما القادران القديمان فإن دواعيهما يجب أن تتفق]

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ دواعي القادرين المحدثين يصحّ أن تختلف. فأمّا القادران القديمان، فإنّ دواعيهما يجب أن تتّفق لكونهما عالمين بأنفسهما، وعِلْم كل واحد منهما بما يعمله صاحبه ممّا فيه الصلاح والنّفع للخلق وغير ذلك من أحوال الأفعال، وذلك يُبطل تعلّقكم بما ذكرتموه. وذلك أنّ في أحوال الأفعال ما يصح أن يدعو أحدهما إلى فعله دون الآخر، كنحو كون الشيء حسنًا، وفي حكم المباح؛ لأن ما هذا حاله لا يمتنع أن يكون عِلْم أحدهما بحاله داعيًا له إلى الفعل دون الآخر، كنحو العقاب وما شاكله، وذلك يصح ما قدَّمناه.

---

(١) الدَّاعي: يشرح القاضي نفسه الدَّاعي فيقول: الذي لأجله يحصل الفعل. (المحيط بالتكليف ص ١٥٤). ولكنه، يفصِّل الكلام عن الدَّاعي في هذه الموسوعة. (المغني ١٤/ ٣٤ (هذه الطبعة)).

[مقالة أبي عبد الله في الدَّواعي]

وقال شيخنا أبو عبد الله رحمه الله: إنّ الاعتماد في هذه الدّلالة على الدَّواعي أوْلى من الاعتماد على ذكر الإرادة والكراهة؛ لأن من حقِّهما أن يتبعا الدَّواعي وتعقل الإرادة لما له يفعل الفعل، لا أن الفعل يفعل للإرادة؛ ولأنه لو ذكرت الإرادة، لكانت إنما تدلّ من حيث تُنْبىء عن كون المريد ممن يدعوه الدّاعي إلى فعل المراد، فالتعلّق بنفس الدواعي أوْلى، لا أنه لو تعلّق بالإرادة والكراهة في هذا الباب لم يصح، بل كان يكون صحيحًا من حيث ثبت أنّ من حقِّ المريد أن يوحّد مراده مع التخلية، ومن حقِّ الكاره لمقدوره أن لا يوجد منه ذلك مع التَّخلية. فإذا صحّ ذلك، فلو قدر القادران على مقدورٍ واحد، كان لا يمتنع أن يريد أحدهما إيجاده، ويكرهه الآخر؛ فلو وجد، والحال هذه، لأدّى إلى إثباته فعلًا لمن يجب أن يُنفى عنه، ولو لم يوجد لأدّى إلى نفي كونه فعلًا لمن يجب إثباته له، وإثباته فعلًا لمن يجب نفيه عنه، وهذا ظاهر البطلان.

[شُبهة على تقديم الأفعال]

وليس لأحدٍ أن يقول: ألستم تُجيزون أن يقدّم على الأفعال، وإن لم يكن مريدًا لها، بأن يمنعه القديم سبحانه عن إيجاد الإرادة، ويعرّفه ما له في الأفعال من المنافع والمضارّ، أو بأن يكون ساهيًا نائمًا؟ وقد يجوز عندكم أن يكون كارهاً للفعل، ويقدّم على إيجاده بأن يكون مضطرًّا إلى الكراهة، عالمًا بما له في المكروه من المنفعة، وذلك يُبطل ما تعلّقتم به. وذلك أنّا قد نبّهنا في الكلام على سقوط ذلك بأن قلنا: إنه متى أراد ما يقدر عليه مع التخلية، وقصد إليه، فلا بدّ من أن يوجده، ومتى كرهه مع التخلية فلا بدّ من أن لا يوجده. وما سألت عنه إنما يصح أن يوجد منه الفعل مع الكراهة؛ لأن التخلية في الكراهة ليست بحاصلة، وكذلك من لا يفعل مراد الإرادة إنما لا يفعله لأن التخلية بينه وبين الإرادة غير حاصلة، ومتى كان مُخلًّى بينه وبين الفعل وإرادته أو كراهته وجب ما قدَّمناه.

على أنه لو ثبت كون الشيء مقدوراً لقادرين، ويصح من أحدهما أن يفعله دون الآخر، لوجب كونه معدومًا إذا لم يفعله الآخر، فيؤدّي إلى ما بيّنّا

فساده في القول بجواز حدوث الشيء من وجهين، بل فساد هذا القول أبْيَن؛ لأنه كان يجب كونه معدومًا من الوجه الذي لم يوجد عليه؛ لأن من حقِّ القادر، إذا لم يوجد ما يقدر عليه، أن يكون مقدوره معدومًا، كما أنّ من حقِّ القادر، إذا وجد ما يقدر عليه، أن يكون مقدوره موجودًا. ولا فرق بين مَنْ قال: إنه إنما يجب كون مقدوره معدومًا إذا لم يوجد من جهة قادر آخر. فأمّا إذا وجد من جهته، لم يجب كونه معدومًا، وبين مَنْ قال: إن مقدوره إنما يجب كونه موجودًا متى وُجِد من جهته، ومن جهة كل من يقدر عليه. فأمّا إذا وجد من جهة أحدهما، لم يجب كونه موجودًا، وفساد ذلك يقضي بفساد الأوّل.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنهما وإن قدرا على شيءٍ واحد، فإنه لا يتّفق أن تختلف دواعيهما أو إرادتهما، وإذا لم يختلف ذلك منهما، لم يصح ما اعتمدتموه؛ وذلك لأن بناء الكلام على صحة ذلك فيهما دون وقوعه، والمعلوم من حالهما صحة ذلك منهما، اتّفق وقوعه أو لم يتّفق، ومتى صحّ ذلك، وكان صحته تؤدّي إلى ما ذكرناه من الفساد، حلّ في باب الدلالة محلّ وقوع ذلك منهما.

[استدلال أبي هاشم الجبائيّ على أن المقدور الواحد لا يجوز كونه مقدوراً لقادرين]

وقد استدلّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله على أنّ المقدور الواحد لا يجوز كونه مقدورًا لقادرَيْن بأنْ قال: «لو صحّ ذلك، كان لا يمتنع أن يفعل أحدهما القبيح، وإن بذل الآخر مجهوده في أن لا يفعله، وهذا يؤدي إلى أن يستحقّ من بذل المجهود في الانصراف عن القبيح الذمّ، وقد عَلِمْنا فساد ذلك، ويؤدّي إلى أن أحدهما لو فعل الواجب لوجوبه أن يستحقّ الآخر المدح، وإن اجتهد في الانصراف عنه».

[شُبهة على استدلال أبي هاشم الجبائيّ]

ولقائلٍ أن يقول على هذا الدّليل: إذا جاز عنده رحمة الله أن يريد الملجأ الفعل، ويفعله وإن لم يستحقّ الذمّ عليه، أو المدح من حيث لم يقع منه على

الوجه الذي يقع من المطلق المخلّى، فهلّا جاز في القادرَيْن، إذا قدرا على الفعل، أن يريد أحدهما الفعل، ويكرهه الآخر، ولا يستحقّ الكاره منهما الذمّ، وإنْ كان فاعلًا له، كما لا يستحقّ الملجأ إلى الفعل الذمّ، وإنْ كان فاعلًا له؟ وحال هذا آكد من حال الملجأ؛ لأن الإلجاء لا يخرج الفعل من أن يكون الملجأ منفردًا به، ولم يستحقّ مع ذلك الذمّ، فبأن لا يستحقّ الكاره منهما ذلك، مع أنه لم ينفرد بالفعل، أجدر.

[ردّ القاضي على الشُّبهة]

وليس لأحدٍ أن يعترض هذا الفصل بأنْ يقول: قد ثبت في الملجأ علّة تخرجه من استحقاق الذمّ والمدح، ولم يثبت ذلك في الكاره من القادرَيْن، فيجب أن يستحقّ الذمّ على ذلك؛ وذلك لأن الوجه الذي ثبت في الكاره من القادرَيْن أقوى في إخراجه من أن يستحقّ الذمّ من الإلجاء؛ لأن مع إيجاد الآخر للفعل يستحيل أن لا يكون فاعلًا له، كما أنّ مع الإلجاء لا يصح أن لا يفعله. وقد يتغيّر حال الإلجاء، فيخرج من أن يكون إلجاءً في الحقيقة، وحال الكاره من أحد القادرين لا تتغيّر على وجهٍ في وجوب كونه فاعلًا إذا أوجد للآخر مقدوره، فبأن يُخرجه من أن يستحقّ الذمّ أوْلى.

[استدلال آخر لأبي هاشم الجبائيّ]

وقد استدلّ أيضاً على ذلك بأنه كان يجب إذا أراد أحدهما الفعل وكرهه الآخر، أن يكون مدخلًا له في فعل مقدوره الذي قد بذل مجهوده في الانصراف عنه، وإدخال القادر في فعل مقدوره لا يصح؛ لأن ذلك في المعنى ينقص كونه قادرًا. وهذا يُوشك أن يكون مراده به ما اعتمدناه؛ لأنه قد نبّه في كثيرٍ من المواضع عليه. ومتى لم يُرِد به ذلك كان لقائلٍ أن يقول: إن أحدهما يدخل الآخر في الفعل، إن لم ترد بقولك يدخله في الفعل أكثر من أنه يصير فاعلًا لِمَا هو كارهٌ له، ومتى التزم ذلك، احْتيج في إبطال قوله إلى الرجوع إلى أمرٍ سواه. وقد استدلّ على ذلك بأدلّةٍ أكثرها إنما يدلّ على أن المقدور الواحد لا يجوز كونه مقدورًا للقديم والمحدث، ونحن نبيّن ذلك في موضعه. فإذا

صحّت هذه الجملة، فلو كان مع القديم قادرٌ ثانٍ لوجب أن لا يكون مقدورهما واحدًا لما قدَّماه من الأدلّة.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ ذلك إنما يستحيل في القادرَيْن المحدثَيْن دون القديم؛ لأن الدلالة التي أوردناها لا تختصّ قادرًا من قادر، بل تقتضي استحالة الفعل الواحد فعلًا لقادرَيْن على أيِّ وجهٍ حصلا قادرَيْن. وقد بيّنّا من قبل أن حدوث الفعل من وجهين يستحيل؛ فليس لأحدٍ أن يقول: إنهما يقدران على مقدورٍ واحد، ويصح من أحدهما إيجاده، وإنْ لم يوجده الآخر، وبيّنَّا أن ذلك لو صحّ لأدّى إلى الفساد الذي قدَّمنا ذكره. وما يعتمد عليه من أن المقدور الواحد، لو صح كونه مقدورًا للقادرَيْن، لم يمتنع أن يقدر عليه أحدهما دون الآخر، ويقدر عليه أحدهما، ويعجز عنه الآخر، فيؤدّي ذلك إلى أن يكون العجز عنه كالقدرة عليه في أنه لا يؤثر في حاله، وفي ذلك قلب جنس العجز، فإنه إنما يصحّ في القادرين المحدثين لصحة كون أحدهما عاجزاً، فأمّا في القديمين، فإنه لا يصح؛ لأنه يجبّ كونهما قادرَيْن للنفس، وذلك يُحيل كون أحدهما عاجزًا مع كون الآخر قادرًا.

على أن القول بأنّ مقدورهما واحد، ويصح أن يوجده أحدهما من وجه، وإن لم يوجده الآخر، ويؤدّي إلى أن يكون أحدهما يصح أن يوجد فعلًا ما لذاته، وإن استحال من الآخر إيجاده؛ لأنه قد أوجده هذا، وذلك يُوجب اختلافهما مع كونهما قادرَيْن للنفس، وذلك مُحال.

وهذه جملة كافية في إبطال كون المقدور الواحد مقدورًا لقادرَيْن قديمَيْن لو كان مع الله تعالى قديمٌ ثانٍ.

[٦ -] فصل في ذكر الدّلالة على أنه لا يجوز أن يكون مع الله جلّ وعزّ قديمٌ ثان

[الدليل الأوّل: دليل القاضي على أنه لا يجوز أن يكون مع الله جلّ وعزّ قديمٌ ثانٍ]

الذي يدلّ على ذلك أنّه لو كان معه ثانٍ قديم لوجب كونه قادرًا لنفسه؛ لأن الدّلالة قد دلَّت على أنّ القديم قادرٌ لنفسه على ما قدَّمناه. وقد بيّنّا أن

القديم قديمٌ لنفسه، وأنّ ما شاركه في كونه قديمًا فيجب كونه مثلًا له، ومن حقِّ المثلين: إذا استحقّ أحدهما صفة لذاته، أن يستحقّها الآخر، وإلّا أوجب ذلك كونه مثلًا له مخالفًا له، وقد بينّا بطلان ذلك، فإذا ثبت ذلك.

فلو كان معه جلّ وعزّ قديمٌ ثان، لوجب كونه قادرًا لنفسه، ولو كان معه قادرٌ ثانٍ لنفسه، لوجب كون مقدورهما واحدًا؛ لأن ذات أحدهما كذات الآخر، ولذاتهما يتعلّقان بالمقدور. فإذا كان أحدهما يتعلّق بمقدور بعينه، وذات الآخر كذاته، وجب تعلّقه به؛ لأنه لو لم يتعلّق به لأدّى إلى كونه مخالفًا له من حيث لم يتعلق بما تعلّق به الآخر لذاته. يوضح ذلك أن كلّ معنيين تعلّقًا بغيرهما لذاتهما، فيجب أن يتعلّق أحدهما بنفس ما يتعلّق به الآخر، ومتى تعلّق أحدهما بشيء دون الآخر، أنبأ ذلك عن اختلافهما، فلو لم يكن مقدورًا لقادرَيْن لنفسهما مقدورًا واحدًا، لأدّى ذلك إلى كونهما مختلفين من حيث تغاير مقدورهما، ومتّفقين من حيث كان قديمين وقادرين لأنفسهما، وهذا مما قد بيّنّا فساده.

وقد علم أن كون المقدور الواحد لقادرَيْن مُحال، فيجب إذًا نفي قديمٌ ثانٍ مع الله؛ لأنّ القول بإثباته يؤدّي إلى أمور: إمّا أن يقال: إنه ليس بقادرٍ لنفسه، وذلك يوجب اختلافهما بالنفس مع كونهما قديمين، أو يقال: هو قادرٌ لنفسه ويقدران على مقدورٍ واحد، وقد بيّنّا فساد ذلك، أو يقال هو قادرٌ لنفسه، ويقدر على غير ما يقدر عليه صاحبه، وذلك يُوجب ما ذكرناه الآن من اختلافهما واتّفاقهما، فيجب بطلان القول بأنّ مع الله قديمٌ ثانيًا.

[شُبهة]

وليس لأحدٍ أن يقول: إنما يصح أن تعلموا كونهما قادرَيْن لأنفسهما متى علمتم أنّ مقدورهما واحدة، فكيف يصح أن تقولوا: لو كانا قادرَيْن لأنفسهما، لوجب كون مقدورهما واحدًا، وذلك يوجب تقدم العلم بكونهما قادرَيْن على العلم بكون مقدورهما واحدًا، وهذا محال؟ وذلك لأن العلم بكونهما قادرَيْن لذاتهما يصح وإن لم نعلم كون مقدورهما واحدًا؛ لأنّا متى علمنا أنّ اشتراكهما في القدم يوجب اشتراكهما في سائر الصفات الرّاجعة إلى الذات، وعَلِمنا أن القديم قادرٌ لذاته، صحّ أن يعلم أنه لو كان له ثان قديم، لوجب كونه قادرًا

لذاته ومتى عَلِمْنا ذلك صحّ أن نقول: لو كانا كذلك، لوجب كون مقدورهما واحدًا، ويتوصّل بفساد كون مقدورهما واحدًا إلى إبطال قديم ثان مع الله جلّ وعزّ.

[شُبهة]

فإن قيل: أليس القادر لنفسه، وإن خالف ما خالفه بكونه قادرًا لذاته على ما يقدر عليه، فإن خروجه من كونه قادرًا عليه يصح، ولا يخرج من كونه مخالفًا له، فهلّا صحّ أن يُماثل ما ماثله بكونه قادرًا لنفسه، ويصح أن يخرج من أن يكون قادرًا على ما الآخر قادرٌ عليه، ولا يخرجه ذلك من أن يكون مثلًا له؟ قيل له: إنّ القادر لذاته يخالف غيره بكونه قادرًا على ما يقدر عليه لذاته، ولا يجوز خروجه من كونه قادرًا لذاته على ما يقدر عليه، وإنما يخرج بعض مقدوراته من أن يصح وجوده من جهته، ولا يؤثّر ذلك فيما اختصّ به لذاتها، كما لا يؤثّر وجود بعض مقدورات القدر فيما يختصّ به لذاتها. ولو أثّر وجود المقدور فيما يختصّ به، لم يخرج من أن يكون قادرًا على ما لا نهاية له لذاته، فيكون بذلك مخالفًا لِما خالفه. وليس كذلك لو كان معه قديمٌ ثانٍ؛ لأنه لو لم يقدر على نفس ما يقدر عليه الآخر، لأدّى إلى أن يكون قادرًا لذاته على مقدورات لا يقدر الآخر على شيءٍ منها، وهذا يُوجب كونه مخالفًا له.

[شُبهة]

فإن قيل: أليس من حقِّ كل قادرَيْن أن يصح أن يمانع أحدهما الآخر، وما أحال وقوع التمانع بينهما يُحيل كونهما قادرَيْن، ولا ينفصل في ذلك حال بعض القادرَيْن دون بعض؛ لأن ذلك راجع إلى كون القادر قادرًا دون غيره، وذلك يُحيل ما ذكرتموه من وجوب كون مقدور القادرين لنفسيهما واحدًا؟ قيل له: إن ما ذكرته من صحة التمانع من كلِّ قادرَيْن صحيح إذا تغاير مقدورهما. فأمّا إذا كان مقدورهما واحدًا، فذلك مُحال. فإن ادّعيت أنّ العلم بصحة التمانع بين كلّ قادرَيْن واجب، كان مقدورهما واحدًا، أو متغايرًا، فأنت مبطل في ادّعائك، مُحيل فيه؛ لأن مع كون مقدرهما واحدًا، يستحيل التمانع، كما يستحيل من القادر الواحد أن يكون مانعًا لنفسه، وإن ادّعيت ذلك في القدرَيْن

منّا، وسائر من يثبت تغاير مقدوراتهم، فذلك صحيح مسلم، ولا اعتراض به على الكلام.

وبعد، فلو صحّ ما ذكرته، لكان مؤكّدًا لما اعتمدناه؛ وذلك أنه إذا تقرّر في العقول أن من حقِّ القادرين أن يصح التمانع بينهما، فكلّ قول يبطل ذلك يجب فساده، والقول بأنّ مع الله قادرًا ثانيًا لنفسه، يُوجب كون مقدورهما واحدًا، وذلك يُحيل التمانع بينهما، فيجب فساده وفساد ما يؤدّي إليه. فقد صحّ أن ذلك مما يزيد الدليل تأكيدًا وقوّة.

[شُبهة]

فإن قيل: إذا صحّ عندكم كون القادر لنفسه قادرًا على مقدوراته أجمع لاختصاصه بحالٍ واحدة كما تذكرونه في القدرة، فجوّزوا أن يكون معه ثانٍ قادر لنفسه، ويختصّ بمثل ما يختصّ به، وإن تعلّق بغير مقدوراته؛ لأنه إذا صحّ أن يقدر على ما لا نهاية له من المقدورات، لاختصاصه بحالةٍ واحدة، لم يمتنع أن يقدرا على مقدوراتٍ متغايرة، وإن اختصّا بحالين مثلين. قيل له: إنّ القادر وإن قدر على ما لا نهاية له من الأعيان والأجناس لما يختصّ به في ذاته، فإنّ الآخر إذا شاركه في أنه قادرٌ لذاته، فيجب لما هو عليه في ذاته أن يقدر على نفس ما يقدر الآخر عليه، وإن وجب لاختصاصهما بحالٍ واحدة أن يقدرا على ما لا نهاية له، كما ذكرناه في القدرتين لو تماثلتا، وهذا ظاهر.

[شُبهة]

فإن قيل: أليس أحد الضدَّيْن، وإن ماثل الآخر في ذاته، فغير ممتنع أن يصح وجوده في حالٍ ما استحالة وجود الآخر، فهلّا صحّ مع كونهما قادرين للنفس أن يستحيل من أحدهما إيجاد ما يصح من الآخر إيجاده؛ لأن صحة الإيجاد وتعذّره بمنزلة صحة وجود الشيء واستحالة وجود صاحبه؟ قيل له: إنما صحّ في الضدَّيْن المثلين أن يختصّ أحدهما بوقتٍ يستحيل أن يوجد فيه الآخر؛ لأن وجوده في الوقت الذي يوجد فيه لا يرجع إلى ذاته، والذي تقتضيه ذاته صحة وجوده فقط، ونحن نجيز صحة وجودهما جميعًا، وإن تغاير وقت وجودهما. وليس كذلك حال القادرَيْن لأنفسهما؛ لأنه يجب أن يتعلّق أحدهما

لذاته بما تعلق به الآخر للذّات، وأن يصح من أحدهما إيجاد نفس ما يصح من الآخر إذا وجب تعلّقهما معًا به.

[شُبهة على كلام أبي هاشم الجبائي]

فإن قيل: أليس من قول شيخكم أبي هاشم رحمه الله أن القديم سبحانه لذاته على حالٍ تقتضي كونه قديمًا قادرًا عالمًا، فهلّا جوَّزتم أن يكون معه قديم ثان قادرٌ لنفسه، وإن لم يكن مثلًا له بأن لا يشاركه فيما يختصّ به لذاته؟ قيل له: إنّ اشتراك الشيئين في الصفة المُوجبة عن صفة الذات كاشتراكهما في صفة الذات في وجوب التماثل. ألا ترى أنّ ما شارك الجوهر في التحيّز هو بمنزلة أن يشاركه فيما يختصّ به الجوهر في وجوب التماثل، ولو كان معه قديمٌ ثانٍ لاقتضى اشتراكهما في القدم اشتراكهما فيما يختصّ به لذاته، فيجب، إذا كان ما هو عليه في ذاته اقتضى كونه قادرًا على مقدورات، أن يقتضي ما عليه الآخر مثله، وإلّا أدّى إلى كونه مخالفًا له على ما سلف القول فيه.

[اعتراضات أبي إسحـٰق على كلام أبي هاشم الجبائي]

وقد كان شيخنا أبو إسحـٰق رحمه الله لا يرتضي هذه الدّلالة، ويعترض عليها بأشياء نحن نذكرها، ونجيب عنها:

[١ ـ][١] منها أنه كان يقول: إنما أوجب تغاير مقدور القدرتين اختلافهما، وكون مقدورهما واحدًا، ولو صح ذلك فيهما لوجب تماثلهما من حيث كان تعلّقهما بالمقدور تعلّق الأعراض. ألا ترى أنّا نستدلّ على ذلك بأن نقول: إذا تغاير مقدورهما، فما ينفي أحدهما لا ينفي الآخر، وذلك يدلّ على اختلافها. وإذا كان مقدورهما واحدًا، فما ينفي أحدهما ينفي الآخر إذا تعلّقا بقادرٍ واحد. وهذا المعنى لا يصح في القادرَيْن لأنفسهما، ولا يجب أن يكون حالهما في ذلك حال القدرتين.

[٢ ـ][١] ومنها أن القدرتين إنما يجب بتماثلهما كون مقدورهما واحدًا؛ لأنه لو تغاير مقدورهما مع تماثلهما، لأدّى إلى كون القادر بهما ممن يصح أن

---

(١) زيادة منّي.

يقدر على الشيء ويعجز عنه بأنه يوجد ما ينفي أحدهما دون الآخر، وذلك إنما يصح فيهما لأنهما أوجبا الحكم لغيرهما، ولا يصح ذلك في القادرَيْن.

[٣ ـ][١] ومنها أن تعلّق القادر بالمقدور في أنه يفارق تعلّق القدر وغيرها من الأعراض بمتعلّقاتها بمنزلة مفارقة تعلّق الجوهر بما يحلّ فيه لتعلّق القدرة بغيرها. فإذا لم يصح أن نجعل تعلّق الجوهر بما يحلّ فيه في صحة اعتبار التماثل به بمنزلة اعتبار تعلّق الأعراض بمتعلّقاتها، فيقال: إن الجوهرين يجب اتّفاقهما بأن يحلّ في أحدهما نفس ما يحلّ في الآخر، واختلافها، إذا كان ما يحلّ فيهما متغايرًا، بل قيل: إنه لا فصل بين تغاير ما يحلّ فيها أو كون الحالّ فيها واحدًا في وجوب كونها متماثلة، فكذلك لا فصل بين أن يكون القادر لنفسه يقدر على نفس ما يقدر الآخر عليه، أو على مثله في وجوب تماثلهما. واعلم أنّ الدّلالة إذا رتبت على ما قدَّمناه لم تعترضها هذه الأسئلة؛ لأنّا لم نعتمد على حمل القادرَيْن لأنفسهما على القدرتَيْن لو كانتا مثلين، وإنما أوضحنا الدّلالة بذكر القدرة، فما أورده من الأسئلة على سبيل الفرق بين القادر والقدرة لا يعترض الدّلالة، وإن كنا لو جهلنا القادر لنفسه على القدرتَيْن لو تماثلتا لم يلزم عليه ما ذكره.

[جواب القاضي على اعتراضات أبي إسحٰق]

ونحن نجيب عمّا ذكره، فنقول: إن الذي لأجله وجب اختلاف القدرتين، إذا تغاير متعلّقهما، هو أنّهما يتعلّقان بمقدورهما لما هما عليه في ذاتهما، ولو تعلّقا بذلك لا للذّات، لم يجب اعتبار التماثل بذلك. ولذلك لا يعتبر التماثل بين الجوهرَيْن، بكون الحالّ فيهما واحدًا، ولا اختلافهما بتغاير ما يحلّهما، لما لم يُنبىء حلول الشيء في غيره عن ذاته، ولا عن صفة ترجع إلى ذاته. فإذا صحّ ما ذكرناه في القدرتَيْن، وجب مثله في كلّ ذاتين تعلّقًا بغيرهما لِمَا هما عليه في ذاتهما، فيقال: إنّ اتّفاقهما موقوفٌ على كون متعلّقهما واحدًا، واختلافهما موقوفٌ على تغاير متعلّقهما. ولذلك قلنا في كل شيء يتعلّق بغيره لا لذاته: إنّ تماثله لا يُراعى لحال متعلّقه كالأمر والخبر اللذين يتعلّقان بغيرهما

(١) زيادة منّي.

لا للذات، وكالقادر منّا والعالم. فإذا صحّ، ذلك، فلو كان معه جلّ وعزّ ثانٍ، لوجب، إذا تعلّقا بمقدورهما لها هما عليه في الذات، أن نحكم بكون مقدورهما واحدًا إذا كانا مثلين، أو إن تغاير مقدورهما، أن نحكم باختلافهما على ما ذكرناه في القدر.

وما قاله رحمه الله من أنّ الذي أوجب في القدرتين الاختلاف، إذا تغاير مقدورهما، أنّ ما ينفي أحدهما لا ينفي الآخر إذا كان ذلك حالهما، ولا يصح ذلك في القادرَيْن، فلا يصح. وذلك أنّ كون أحد الشيئين منتفيًا بما ينفي به الآخر لا يوجب تماثلهما، وإنما يستدلّ بذلك على تماثلهما، فهو طريق معرفة التماثل؛ لا أنّ به يقع التماثل. وإنما يجب تماثل القدرتين لو تماثلتا لاشتراكهما فيما هما عليه في الذَّات، ويجب اختلافهما لافتراقهما فيما هما عليه في الذّات، فإذا شارك القادر لنفسه القدرة فيما يوجب فيهما التماثل والاختلاف وجب ذلك فيه، وإن فارقها في طريق معرفة التماثل؛ لأن الحكم الواحد قد يثبت في الذَّوات الكثيرة بأدلّة مختلفة. يبيّن ذلك أنّ في الأعراض المتعلّقة بغيرها ما لا دليل على أن له ضدًّا كالنظر وغيره، ولم يُخِلّ ذلك بصحة ما ذكرناه فيه من اعتبار التماثل والاختلاف.

وأمّا قوله رحمه الله: إنّ القدرتين لو تعلّقتا بمقدورٍ واحد لكان يجب تماثلهما من حيث لو اختلفتا لأدّى إلى صحة كون القادر بهما قادرًا على الشيء عاجزًا عنه. وإنّما كان يعترض ما قلناه، لو حملنا القادرَيْن لأنفسهما على القدرتين بهذه العلّة، فأما إذا حملناها على القدرتين من وجهٍ آخر، وهو الذي قدَّمناه، فالاعتراض بذلك عليه لا يصحّ.

يبيّن ذلك أنه رحمه الله كان يقول: إن تماثل السوادين يُعلم بالإدراك، ثمّ يوجد منه اعتبارًا، أو يجري فيما لا يُدرك، وهو أنه إذا كان ما ينفي أحدهما ينفي الآخر إذا تعلّقا بمحلٍّ واحد، وجب تماثلهما؛ لأنه قد علم أن ما ينفي الشيء لا ينفي ما خالفه، ووجدت هذه العبرة في العلمين بمعلومٍ واحد على وجهٍ واحد، ووجب الحكم بتماثلهما. وإذا علم ذلك فيهما أجرى هذا الاعتبار في القدرتين بأن يُقال: لو كان مقدورهما واحدًا، لوجب أن يكون حالهما في

التماثل حال العلمين إذا تعلّقا بمعلومٍ واحد لما لم يكن أن نبيّن في القدرتين ما بينّاه في العلمين من انتفائهما بضدٍّ واحد. وإذا صحّ ذلك عنده، فهلّا صح أن يحكم بتماثل القادرَيْن لأنفسهما إذا كان مقدورهما واحدًا، أو بالاختلاف إذا تغاير متعلّقهما، من حيث أنبأ ذلك عن اشتراكهما فيما يختصّان به لذاتهما، وإن لم يصح ذلك في القدرتين.

وأمّا ما قاله رحمه الله آخرًا من ذكر تعلّق الجوهر بما يحلّه، ومفارقته في اعتبار التماثل والاختلاف به للأشياء المتعلّقة بغيرها، فبعيد؛ لأن الذي لأجله لم نحكم على الجوهرين بالاختلاف لتغاير ما يحلّ فيهما، ولا بالتماثل لكون الحال فيهما واحدًا، هو أن حلول ما يحلّ فيهما لا يرجع إلى النفس لاشتراك الأعراض المختلفة في الحلول في المحلّ الواحد، ففارق حاله حال تعلّق الأعراض بمتعلّقاتها. وليس كذلك حال القادرَيْن لأنفسهما لو كان له جلّ وعزّ ثانٍ؛ لأنّهما في أنّهما لا يتعلّقان بما يتعلّقان به لِمَا هما عليه في ذاتهما بمنزلة تعلّق القدر والعلوم، وسائر ما يتعلّق بغيره لذاته، أو لِمَا هو عليه في ذاته، فيجب أن يجعل اعتبار تماثله واختلافه كاعتبار تماثل هذه الأشياء واختلافها.

يبيّن ذلك مفارقة حال الجوهر فيما يحلّه للقدرة والعلم فيما يتعلّقان به، أن الجوهر لو حلّ فيه نفس ما يحلّ في غيره من الجواهر، لكان حاله كحاله إذا حلّ فيه مثل ما يحلّ في غيره فيما يختصّ به ذاته، وفيما يحتمل لأجله الأعراض، وإنما لا يحلّ نفس ما يحلّ في أحدهما في الآخر لأمرٍ يرجع إلى الحال دون المحلّ. وليس كذلك حكم ما يتعلّق بغيره؛ لأن حكم العلم المتعلّق بغير ما يتعلّق به العلم الآخر، مفارق لحكمه لو كان معلومه نفس معلومه فيما هو عليه في ذاته. وقد بيّنَّا أنّ هذه القضية واجبة في كل ما يتعلّق بغيره لذاته من غير اختصاص، ولا يُراعى في ذلك ما يحصل لهذه الأشياء المتعلقة بغيرها من الأحكام؛ لأن القدرة قد فارق حكمها العلم، وإن اشتركا في أن اعتبار تماثلهما واختلافهما يتّفق ولا يختلف. فكذلك حكم القادر لنفسه فيما يتعلق به لذاته، ولو كان له ثانٍ في القدم، تعالى الله عن ذلك. فصحّ بهذه الجملة أنّ ما أورده رحمه الله لا يعترض هذه الدّلالة، وأنها مُعتمدة.

دليلٌ ثان:

[دليل شيوخ القاضي من المعتزلة على أنه جلّ وعزّ لا ثانٍ له]

وقد استدلّ شيوخنا رحمهم الله على أنه جلّ وعزّ لا ثاني له، بأنه لو كان له ثانٍ لوجب كونه قادرًا لنفسه من حيث شاركه في كونه قديمًا، ومن حقِّ كل قادرَيْن أن يصح من أحدهما مُمانعة الآخر من حيث وجب كون كلّ واحدٍ منهما قادرًا على الشيءِ وضدِّه، وصحة التمانع موقوفٌ على ذلك، فإذا صح التمانع بينهما، فلو أراد أحدهما تحريك جسم، وأراد الآخر تسكينه في تلك الحال، لم يَخْلُ القول في ذلك من وجوهٍ ثلاثة: إما أن يقال: إنّ كِلَا المرادَيْن يوجد، وقد علم استحالة ذلك لتضادّهما، أو يقال: كلاهما لا يوجد، وذلك يوجب كون كلّ واحد منهما مانعًا لصاحبه، وذلك يدلّ على تناهي مقدورهما، وفي ذلك إبطال القديم الواحد، فضلًا عن قديم ثانٍ، فلم يبقَ إلا الوجه الثالث، وهو أن مراد أحدهما يوجد دون مراد الآخر، فيجب أن يكون هو الأقدر، ولا يصح أن يكون أقدر من صاحبه إلّا ويجب كون صاحبه مُتناهي المقدور، وذلك يوجب كونه قادرًا بقدرة حالَّة فيه، وفي هذا إيجاب كونه جسمًا محدثًا. فقد صحّ أنّ القول بإثبات ثانٍ مع الله يؤدّي إمّا إلى اجتماع ضدَّيْن، أو إبطال القديم الواحد وكون ذلك الثاني محدثًا، وكل ذلك فاسد، فيجب القضاء بأنه تعالى واحد لا ثاني له.

[مباني دليل شيوخ المعتزلة بنظر القاضي]

واعلم أن هذه الدلالة مبنيّة على أشياء:

[١ ـ] منها القول بأنّ القديم قديمٌ لنفسه، وأنّ ما شاركه في كونه قديمًا، فيجب كونه مشاركًا له في سائر الصفات الذاتية.

[٢ ـ] ومنها القول بأنّ المقدور الواحد لا يصحّ كونه مقدورًا لقادرين، وقد دلَلْنا على هذين الأمرين فيما سلف.

[٣ ـ] ومنها أن القادر لنفسه يجب أن لا تتناهى مقدوراته.

[٤ ـ] ومنها أن تناهي المقدور يقتضي كون القادر قادرًا بقدرة.

[٥ ـ] ومنها أن القادر بقدرة لا يصح أن يكون قادرًا بقدرة إلّا وهي حالَّة فيه.

[٦ ـ] ومنها تصحيح الأقسام التي ذكرناها، وأنه لا بدّ في القادرَيْن منها، وأنها تنتج ما قدَّمناه من القول بأنه لا ثاني للقديم سبحانه.

[٧ ـ] فصل في أن القادر لنفسه يجب أن لا تتناهى مقدوراته

والذي يدلّ على أنّ القادر لنفسه يجب أن لا تتناهى مقدوراته من الجنس الواحد، في الوقت الواحد، في المحلّ الواحد، أن تعلّقه بهذه المقدورات تعلّق القادرَيْن، من حيث يصح منه، لِمَا هو عليه في ذاته، إيجاد الأفعال؛ كالقادر منّا. وإذا صحّ ذلك فيه، وعلم أنّ القادر لا يختصّ في كونه قادرًا بأن يقدر على قدرٍ دون قدر، بل لا قدر يُشار إليه إلّا ويصح كونه قادرًا على أكثر منه، فيجب كون القادر لنفسه قادرًا على كل ما يصح كونه مقدورًا له، وأن لا تختصّ مقدوراته بقدر، وإنما لا يصح من القادر منّا أن يقدر على ما لا نهاية له من الجنس الواحد، في الوقت الواحد، في المحل الواحد؛ لأنه يقدر بقدر من حقِّها أن لا تتعلّق إلا بقدرٍ من المقدور، وتعلّقه بالمقدورات يُطابق تعلّقها. فإذا وجب أن تكون مقدوراتها محصورة لاستحالة وجود ما لا نهاية له منها فيه، فكذلك مقدوراته. وليس كذلك حال القادر لنفسه؛ لأن تعلّقه بما يتعلّق به من المقدورات لا يجب أن يكون بحسب تعلّق أمر آخر بتناهي مقدوره، فلا شيء يُوجب كون مقدوراته محصورة.

وإذا صحّ ذلك، وجب كونه قادرًا على ما لا نهاية له من المقدورات من كلّ وجه، وقد استقصينا القول في ذلك في باب الصّفات(١)، وبيّنّا مفارقة تعلّق القادر لنفسه لتعلّق القدر، وذكرنا الوجه الذي لأجله ينفصل أحدهما من الآخر حيث يفترقان فيه، والوجه الذي يجتمعان فيه من وجوب تعلّقهما بما يصح تعلّقهما به، وذلك يُغني عن إعادته الآن.

(١) راجع: الفصل الرابع من هذا الباب.

[٨ -] فصل في أن تناهي المقدور يوجب كون القادر قادرًا بقدرة

فأمّا ما له قلنا إن تناهي المقدورات يوجب كون القادر قادرًا بقدرة، فهو لأن القادر لا يصح أن يكون قادرًا لنفسه، أو قادرًا بقوّة. وقد دلَلْنا على ذلك من قبل، حيث بينّا أن القادر إمّا أن يكون قادرًا في حال يوجب كونه قادرًا، وذلك يقتضي كونه قادرًا لنفسه، أو يكون قادرًا في حال يصح أن لا يكون قادرًا فيها، وذلك يوجب كونه قادرًا بقدرة، ولا واسطة لهذين يصح كون القادر قادرًا عليها. وقد بينّا أيضًا أن القادر لا يصح أن يكون إلّا القديم سبحانه، أو الجسم، وبينّا أن الجسم لا يصح كونه قادرًا إلا بقدرة، وأنّ القديم لا يصح أن يكون قادرًا إلّا لذاته. فإذا ثبت ذلك، وقد دلَلْنا على أنّ القادر لنفسه يجب أن لا تتناهى مقدوراته، فيجب أن يكون الذي تتناهى مقدوراته ليس إلّا القادر بقدرة.

فإن قيل: ولِمَ قلتم إنّ القادر بقدرة يجب ذلك فيه؟ وهلّا جوَّزتم أن يكون في القادرين بقدرة مَنْ لا تتناهى مقدوراته، وإنْ كان فيهم مَنْ يتناهى مقدوره، كما أنّ أحوال القادرين في الجملة تختلف، ففيهم من يقدر على أجناس يستحيل كون غيره من القادرين قادرًا عليها؟ قيل له: إنّ الدّلالة قد دلَّت على أنّ القادر منّا، من حيث كان قادرًا بقدرة، يجب تناهي مقدوراته؛ ولذلك يتعذّر عليه حمل الأجسام العظيمة، ولو لم يكن متناهى المقدور في الوقت الواحد في الجنس الواحد، في المحلِّ الواحد، لم يتعذّر عليه حمل شيءٍ يريده من الأجسام؛ لأن الأجسام إنما تصير محمولة بأن يفعل في كلّ محلٍّ منها بعدد أجزاء جميعها من الحمل إذا كانت ثقيلة، أو بعد ما في جملتها من الاعتماد، فلو لم يتناه مقدورُ القادر منّا، لم يكن هناك وجهٌ يتعذّر عليه لأجله حمل الأجسام العظيمة، بل كان يجب أن يكون حاله في صحة ذلك منه حال القديم سبحانه، وكان يجب أن لا تختلف أحوال القادرين منّا فيما يصح منهم إيجاده؛ لأن من قلَّت قدرته، ومن كَثُرت قدرته، يقدر على ما لا نهاية له من كلّ وجه، وكان يجب أن لا يصح أن يضعف تارة، ويقوى أخرى، وفي عِلْمنا بفساد ذلك دلالة على أن مقدوراته متناهية. وإذا صحّ ذلك، وعلم أنّ أحوال القدر فيما يتعلق به من الأجناس، وفي كيفيّة تعلّقها

إنما يتعلّق به، وكيفية إيجاد الفعل بها لا يختلف، وإن اختلف ذواتها على ما سلف القول فيه، فيجب القضاء في كل قادر بقدرة أنه متناهي المقدور، كالقادر منّا.

وإذا صح ذلك، ثبت ما أردناه من أنه لو كان مع الله عزّ وجلّ قادرٌ ثان، ويكون المعلوم من حاله أنّ مراده لا يوجد، لوجب كونه متناهي المقدور؛ لأنه لو لم يتناه مقدوره، لم يكن وجود مراد القديم بأوْلى من وجود مراده، وإذا وجب كون مقدوره متناهيًا، وجب كونه قادرًا بقدرة على ما بيّناه.

واعلم أنّ دلالة التمانع لا تفتقر إلى بيان الكلام في أنّ القدرة لا تتعلق إلا بمقدورٍ واحد، من جنسٍ واحد، في وقتٍ واحد، في محلٍّ واحد، وإنما تفتقر إلى بيان الكلام في أن القدرة يجب أن تتناهى مقدوراتها، فلو ثبت أنّها تتعلّق في الوقت الواحد، من الجنس الواحد، في المحلّ الواحد، بمائة جزء، أو بعشرة أجزاء، لكان دليل التمانع يصح معه كصحته إذا تعلّقت بجزءٍ واحد في الوجه الذي ذكرناه. فلذلك لم ندلّ في هذا الموضع على أنّها لا تتعلّق إلّا بجزءٍ واحد في الوجه الذي بيّناه، ونحن ندلّ على ذلك عند الحاجة إليه، وإنما نبيّن الآن ما تمسّ الحاجة إليه في نصرة دليل التمانع.

[٩ -] فصل في أن القادر بقدرة لا يكون إلاّ جسمًا

وأمّا الذي به يعلم أن القادر بقدرة لا يكون إلّا جسمًا محدثًا، فهو أن القدرة لا يصح أن يُفعل بها لكونها قدرة إلّا وهي في محلّ، ليبتدأ بها الفعل في محلّها. وقد دلَلْنا على ذلك فيما تقدَّم، واستقصينا القول فيه، وبينّا أنها لو لم توجد في محلّ لاختص القديم عزّ وجلّ بكونه قادرًا بها لوجودها على الوجه الذي توجد إرادته عليه، وبينّا أنها، إذا وجدت في محلّ، فيجب أن تختصّ بكونها قدرة لما ذلك المحلّ بعضه، وأنها لا تصح أن تكون قدرة لغيره، مع كونها قدرة له، لما يؤدّي إليه من الفساد. فإذا صحّ ذلك، ثبت أن المتناهي المقدور يجب كونه جسمًا محدثًا، وأنّ إثبات ثانٍ مع الله، إذا أدّى إلى ذلك، وجب فساده.

[دليل التمانع]

ونحن نعود الآن إلى بيان دليل التّمانع(١)، لأنّا قد بينّا صحة ما يُبنى عليه، فنقول: قد ثبت أن من حقِّ كل قادرَيْن أن يصح أن تختلف دواعيهما. وإذا صحّ ذلك، لم يمتنع أن يريد أحدهما ما دعاه الدَّاعي إليه من تحريك الجسم، ويريد الآخر تسكينه. فإذا ثبت ذلك، ولم يكن للضدَّيْن إلا أحوالٌ ثلاثة: إمّا وجودهما معًا، وذلك مُحال. وإمّا أن لا يوجدا، وحال القادرَيْن ما ذكرناه، وذلك لا يصحّ لِمَا فيه من نفي القديم الواحد. أو يوجد أحدهما وحال القادرَيْن ما ذكرناه؛ فيجب كونهما متناهي المقدورات، وفي ذلك نفي الواحد قادرًا لنفسه، أو يوجد مراد أحدهما دون الآخر، وذلك يوجب أن مَنْ لم يوجد مراده متناهي المقدور، وذلك يوجب كونه جسمًا محدثًا، فثبت تصحيح الدّلالة على الوجه الذي اعتبرناه.

[دليل إذا وجد أحدهما وجب كونه أقدر من صاحبه]

فإن قيل: ولِمَ قلتم: إنه إذا وجد مراد أحدهما وجب كونه أقدر من صاحبه؟ قيل له: لو لم يكن أقدر منه، لوجب أن يكون مثله في القدرة، أو دونه؛ فلو كان دونه، لوجب وجوده مقدورًا لآخر، ولو كان مثله، لوجب أن لا يوجد مقدورهما جميعًا، فإذًا قد ثبت أنّ وجود مراده يقتضي كونه أقدر من صاحبه، وقد ثبت أيضًا في الشاهد أن القادرَيْن إذا تمانعا، ووجد مراد أحدهما مع حصول دواعيهما إلى التمانع، أنّ وجود مراده، والحال هذه، في باب الدّلالة على أنه أقدر من صاحبه بمنزلة صحة الفعل الذي يريده في باب الدّلالة على أنه قادر. وإذا ثبت كون أحدهما أقدر على ما بيّناه، فيجب صحة ما قدَّمنا من كون القديم واحدًا.

[شُبهة على أنّ كلاهما لا يريد إلّا الحكمة والصواب]

فإن قيل: قد بنيتم هذا الكلام على أنه يصح أن يريد أحدهما ضدّ ما يريده الآخر، ليصح منكم إثبات التمانع بينها، وذلك فاسد؛ لأن كلّ واحد

---

(١) التمانع: عرَّف القاضي نفسه «التمانع» فقال: التمانع هو أن يفعل كل واحد من القادرين ما يمنع به صاحبه. (شرح الأصول الخمسة ص ٢٧٩).

منهما يعلم أن صاحبه لا يريد إلّا الحكمة والصواب، وإذا كان هذه حالهما، لم يقع بينهما تمانع. قيل له: إنّا لم نعتمد على وقوع التمانع؛ لأنّ وقوعه ينقض المقصد الذي يرويه من نفي ثانٍ مع الله؛ لأنه لو وقع التمانع، لثبت بثبوته أنّ مع الله ثانيًا. وإذا صحّ أن ما يقصده لا يتمّ مع ثبوت التمانع ووقوعه، فكيف يدّعي أنّا بنينا الكلام عليه! وإنما اعتمدنا على صحة ذلك؛ لأن صحته على الوجه الذي بيّناه في باب الدّلالة على أحدهما أقدر لوقوعه.

يبيّن ذلك أنّه لا فرق بين أن نعلم أنّ القادرَيْن لو تمانعا لوجد مراد أحدهما في أنه يجب أن يكون أقدر، وبيَّن أن نعلم أنها قد تمانعا، ووجد مراد أحدهما. ألا ترى أنّ عِلْمنا بأنّ الأسد وزيدًا لو تمانعا، لوجد مراد الأسد، يقوم في باب الدّلالة على أنه أقدر مقام العلم بأنها قد تمانعا، ووجد مراده، وهذا صحيحٌ في كلّ دليل يدلّ عند حدوثه على أمرٍ من الأُمور، وأنّ من حقّه أن يدلّ على ذلك متى عَلِم صحة وجوده، ويقوم العلم بصحة وجوده مقام العلم بوجوده؟

وكذلك قلنا: إنّ العلم بأنّ زيدًا لو رام الفعل لصحّ منه، في باب الدّلالة على أنه قادر، كالعلم بوجود الفعل من جهته، والعلم بأنه لو حاول المحكم من الأفعال ليأتي منه، يجري في باب الدّلالة على كونه عالمًا، مجرى وقوع ذلك. ولذلك قلنا: إنّ القادر متى وُصِف بالقدرة على أن يدلّ على أنّ زيدًا في الدار، فيجب كونه في الدار، وإن لم يدلّ كما يجب ذلك إذا دلّ، فالقدرة على إحداث الدّلالة على أنّ شيئًا ما بصفة من الصّفات، يقوم مقام وجود ذلك المقدور في باب الدلالة على ذلك الشيء، وإنْ كان الدليل يدلّ على أن الشيء بصفة مخصوصة، فصحة وجوده تدلّ على مثل ذلك.

ولذلك قلنا: إنّ ما ذكرناه من دليل التمانع، إذا دلّ على أنّ أحدهما أقدر لوجود مراده لو تمانعا، فيجب أن نعلم بذلك كونه أقدر في تلك الحال فقط؛ لأن مراده لو وُجِد لم يدلّ إلّا على كونه أقدر في تلك الحال. وإنما نعلم أنه يجب أن يكون ذلك حاله أبدًا لوجهين: أحدهما أنّ ما له صار أقدر في بعض الأحوال هو ما هو عليه من كونه قادرًا لذاته، وذلك يوجب كونه أقدر في سائر الأحوال، ومنها أنه لا حال يُشار إليه إلّا ولو قدرنا وقوع التمانع بينه وبين

غيره، لوجب أن يكون مراده هو الذي يوجد، فيجب أن يكون أقدر في كلِّ حال.

وإنما صحّ ما ذكرناه في الدّلالة لأنها تكشف عن حال المدلول، فمتى قدر القادر على نَصْبها، فيجب أن يكون المدلول على الصفة التي تدلّ عليه، ويفارق حالها في ذلك حال العِلل وسائر الأُمور المُوجبة لغيرها؛ لأن ذلك لا يكشف عن حال ما يُوجبه، بل يوجبه في الحقيقة، فلذلك يجب وجوده بوجوده، أو حصول الموجب عنه بوجوده. وليس كذلك الدّلالة، فهي إذًا بمنزلة العلم الذي لا يصير معلومه على ما هو به لأجله، وإنما يتبيّن به حال معلوم، وبمنزلة الخبر الصدق.

[شُبهة على أن أحدهما يستحيل أن يريد ضدّ ما يريده الآخر]

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ أحدهما يستحيل أن يريد ضدّ ما يريده الآخر؛ لأن إرادتي الضدَّيْن تتضادّان، فلا يصح وجودهما جميعًا لا في محلّ، ومن قولكم: إنّ القديم لا يريد إلّا بإرادة لا في محل، وهذا يُحيل ما اعتمدتم عليه في صحة التمانع بينهما. قيل له: إنّ الصحيح عندنا أنّ رادة الضدَّيْن لا تتضادّان، ولا يمتنع وجودهما جميعًا، وإنّما لا يصح من أحدنا أن يريد الضدَّيْن؛ لأن دواعيه لا تدعوه إلى إيجاد الضدَّيْن لعلمه باستحالة وجودهما، وإنما يريد ما يدعوه الدَّاعي إلى إيجاده دون الآخر، والإرادة تتبع المراد، فما دعاه إلى المراد يدعوه إلى الإرادة؛ فلذلك لا يصح أن يريدهما جميعًا، ولذلك لو اعتقد فيهما أنهما مما يصح وجودهما، وأنهما ليسا بضدَّيْن، كان لا يمتنع أن يريدهما جميعًا، ولو كانا ضدَّيْن لاستحال وجودهما، ولم يتغيّر ذلك باعتقاد المريد. ولذلك يصح من أحدنا أن يريد من غيره الضدَّيْن لما لم يتعلّق فعل غيره بدواعيه نحو إرادته أن يخرج من البيت من أبوابه، وإنْ كان خروجه منها يتضادّ، فإذا ثبت ذلك، لم يمتنع كونهما مريدين للضدَّيْن بإرادتين تُوجدان لا في محلّ في حالةٍ واحدة.

على أنّ مَنْ قال: إنّ إرادتي الضدَّيْن تتضادّان، فإنه يُزيل هذه المسألة عن نفسه، بأنْ يقول: لو حاول أحدهما إرادة الشيء، وحاول الآخر إرادة ضدّه،

كان لا يخلو القول فيهما من وجوهٍ ثلاثة، ويرتّب الدّلالة على النسق الذي ذكرناه ويجعل الإرادتين بمنزلة الحركة والسكون، ويعدل عن ذكرهما إلى ذكر الإرادتين؛ لأن الغرض بالدّلالة بيان وقوع بينهما في فعلين ضدَّيْن من غير تعيين الضدّيْن، وذلك يسقط السؤال على طريقته.

[شُبهة على صحة التمانع بينهما]

فإن قال: ما اعتمدتم عليه من صحة التمانع بينهما لا يصح؛ لأن عندكم أن إرادة أحدهما يجب أن تكون إرادةً للآخر، لأن الذي لأجله يصير أحدهما مريدًا بها هو وجودها لا في محلّ، وليس لأحدهما معها من الحكم ما ليس للآخر، ولا لها بأحدهما من الاختصاص إلا ما لها بالآخر، فيجب كونهما مريدين بها. يبيّن وجوب ذلك أنّكم تعتمدون في اختصاص القديم سبحانه مريدًا بها دون الحيّ منّا على أنه قد ثبت أنّ من حقِّ الإرادة المتعلّقة بنا أن تكون حالّة في بعضنا، فخروج تلك الإرادة من هذا الوجه يوجب كونها متعلقة بالقديم، وذلك لا يصح في أحد القديمين؛ لأن الوجه الذي عليه يختصّ بالإرادة بكونها إرادة لأحدهما هو الوجه الذي يوجب كونها إرادةً للآخر، وذلك يصحّح ما ألزمناكم من وجوب كونها إرادة لهما جميعًا. وإذا صحّ ذلك، صار محصول الكلام أن كلّ واحدٍ منهما يريد نفس ما يريد صاحبه، فلا يخلص لكم القول بأنّ أحدهما أراد ضدّ ما أراده الآخر، وذلك يحيل التمانع بينهما، وفي ذلك إسقاط الدليل.

قيل له: إن المستدلّ بالدَّلالة، إذا ذكر فيه شاهدًا ومثالًا على سبيل الإيضاح، فالاعتراض على المثال لا يوجب القدح في الدّلالة، ومتى عدل المستدلّ عن ذلك المثال إلى غيره مما يصح أن يجعله مثالًا زال ذلك القدح. وما سألت عنه إنما يُوجب العدول عن ذكر الحركة والسكون إلى ذكر ضدَّيْن آخرين لا يصحّ أن يعترض عليهما بما ذكرته، وهو أن يقال: لو حاول أحدهما إرادة شيءٍ، وحاول الآخر كراهته، كان لا يخلو القول فيهما من وجوهٍ ثلاثة، وتُساق الدلالة، فإنما الغرض في الدّلالة ذكر ضدَّيْن قد علم امتناع وجود أحدهما لأجل وجود الآخر.

[مقالة شيوخ المعتزلة في التمانع]

ولذلك قال شيوخنا: إنّ التمانع يصح في كلّ ضدَّيْن، ولا يُعتبر في صحة ذلك فيهما بجنسهما، ولا بسائر أوصافهما، ولا باختلاف الوجوه التي يحدثان عليها من جهة القادر عليهما. ولذلك قالوا: إنّ التمانع يصح في المتولّدين، وفي المباشرين، لو صحّ تضادّهما مع كونهما مقدورين لقادرَيْن، ويصح في المباشر المتولّد، ويصح في المخترعين لو ثبت قادران مخترعان، ويصح في أفعال القلوب كصحته في أفعال الجوارح. ولذلك لو سكن القويّ يد الضعيف لمنعه من تحريكها، ولو فعل جلّ وعزّ في قلب أحدنا الكراهة للشيء لامتنع عليه فعل إرادته، ولذلك يمتنع علينا فعل ضدّ العلوم الضرورية. وإذا صحّ ذلك، فقد سقط ما رامَ به القدح في السؤال.

[جواب أبي إسحـٰق]

وكان شيخنا أبو إسحـٰق رحمه الله يجيب عن هذا السؤال بطريقةٍ واضحة، وهو أنه كان يقول: إنّ الإرادة إنما تدعو المريد إلى فعل المراد متى كانت من فعله، ومتى كانت مِنْ فعل غيره لم يكن لها هذا الحظ؛ لأنه لا يُعتبر في ذلك بكون المريد مريدًا، وتكون بمنزلة الشهوة إذا كانت من فعل الغير فيه. يبيّن ذلك أنه جلّ وعزّ لو فعل في قلب الجائع منّا الإرادة لترك الأكل وأعلمه ما له في الأكل من المنفعة، وما عليه في تركه من المضرّة، لوقع منه الأكل، ولم يكن لها تأثير، ولو فعل الله سبحانه في الواقف بين الجنّة والنار العلم بما فيهما إرادة دخول النار وكراهة دخول الجنّة، لم يقع منه إلا دخول الجنّة لعلمه بما في ذلك من النّفع العظيم، وبما عليه في دخول النار من الضّرر الدائم.

فإذا صح ذلك، فلو كان مع الله تعالى قديمٌ ثان، وأراد أحدهما تحريك الجسم بأن فعل الإرادة للحركة، وأراد الآخر تسكينه بأن فعل إرادة السكون، لوجب كون كلّ واحد منهما مريدًا بالإرادتين، وذلك لا يُخرجهما من أن يكون كلّ واحد منهما فعله لِمَا فعله من الإرادة بدعوة إلى إيجاد المراد، والتمانع إذا يصح بينهما، والحال هذه، كصحته لو اختصّ كل واحد منهما بكونه مريدًا لأحد المرادين دون الآخر.

[جواب القاضي مما لم يذكره شيوخه]

ومما يُسقط هذا السؤال، مما لم يذكره الشيوخ، أنّ كل واحد منهما، وإن أراد ما يريده الآخر، فالتمانع بينهما صحيح؛ لأن الحركة التي أرادها أحدهما تختصّ بكونها مقدورة له، فإرادة الآخر لها لا تدعوه إلى إيجادها من حيث لم يكن قادرًا عليها، والسكون الذي أراده الآخر قد اختصّ بكونه قادرًا عليه، وإرادة الآخر له لا تدعوه إلى إيجاده. وإذا ثبت ذلك: عاد الأمر في أنّ كل واحد منهما، وإن أراد ما يريده صاحبه، فهو في الحكم كأنه مريد لما تعذّر عليه فقط من حيث لا تدعوه الدَّواعي من إرادة وغيرها إلّا إليه، فهو بمنزلته لو لم يُرِد إلا مقدور نفسه، وذلك يُسقط السؤال.

فإن قال: إنما أبطلت بهذا السؤال قولكم: لو أراد أحدهما تحريك الجسم وأراد الآخر تسكينه؛ لأن هذا القول لا يصح مع قولكم: إنّ كل واحد منهما يريد الحركة والسكون جميعًا. قيل له: إنّ قولنا لو أراد أحدهما تحريك جسم لا ينفي كونه مريدًا لتسكينه، ولا يقتضي وجود الإرادة على وجهٍ يريدان جميعًا بها؛ لأنّا إنما قدرنا كونه مريدًا لا أنّا أثبتنا وجود الإرادة فيما تعلّقت به الدّلالة، وصحّ التمانع بينهما في كلّ ضدَّيْن أشير إليهما.

فإن قيل: لو وجب صحة وقوع التمانع بينهما لما ذكرتموه، لوجب مثله في القديم الواحد؛ لأنه قادر على الشيء وضدّه، ولصحّ أن يريد كلّ واحد منهما بدلًا من صاحبه، كما يصح أن يوجد كل واحد منهما بدلًا من صاحبه؛ فيجب إذا أراد أحد الضدَّيْن وأوجده أن يكون مانعًا لنفسه من إيجاد الضدّ الآخر، وذلك يبطل كونه قديمًا قادرًا لنفسه، وإن لم يبطل ذلك، وإن صح المنع عليه، فيجب أن لا يبطل كون ثانٍ مع الله لصحة كونه ممنوعًا. قيل له: إنّ معنى التمانع لا يصح في القادر الواحد؛ لأنه لا يصح أن تدعوه الدَّواعي إلى الفعل وضدّه حتى يمتنع عليه فعل ما دعاه الدَّاعي إلى إيجاده، ولا يصح أن يريد ضدّ ما يريده، حتى يخرج بفعله لأحد الضدَّيْن من تعذّر وجود ما أراده من الضدِّ الآخر، وذلك يتأتّى في القادرَيْن، فيجب صحة التمانع بينهما، واستحالته في الواحد. يبيّن ذلك أن القادرَيْن إذا تمانعا، فلو لم يوجد المانع لصاحبه مراده، لوجب وجود مراد الآخر لا محالة. والقادر الواحد إذا أراد أحد

الضدَّيْن، ودعاه الدَّاعي إليه، فلو لم يوجده لم يجب وجود الضدّ الآخر، فعلم أن الذي لأجله لم يوجد الضدّ الذي لم يُرِدْه القادر هو أنه لا داعي له إليه؛ لأن إيجاده للضدّ الآخر منع نفسه من إيجاده لهذا الضدّ، ولذلك يصح التمانع بين القادرَيْن منّا، ويستحيل منّا في القادر الواحد، ومتى صح ذلك وعقل، زال الاعتراض به في الدّليل.

فإن قيل: إذا صح عندكم في القديم الواحد أن يستحيل منه إيجاد الفعل فيما لم يزل، ولا يُخرجه ذلك من كونه قادرًا لنفسه قديمًا، فهلّا صحّ أن يمتنع عليه مراده من حيث وجد مراد القديم الآخر، ولا يخرجه ذلك من كونه قديمًا قادرًا لنفسه؛ لأن استحالة الفعل مع وجود ضدّه كاستحالة الفعل فيما لم يزل، فإذا لم يؤثّر أحد الأمرين في حال القادر لنفسه، فكذلك الآخر؟ قيل له: إنْ كون القادر قادرًا يقتضي صحة الفعل مه، وقولنا: إن الفعل يصح منه، يتضمّن وجوده على الوجه الذي قلنا: إنه يصح منه إيجاده، فما استحال وجوده لا يدخل تحته. وكذلك ما يستحيل وجوده في حال لا يقتضي الكلام إيجاده في تلك الحال، ونحن نقول فيه: يصح منه تعالى الفعل فيما لم يزل، ونجعل الحال حالًا لصحة الفعل لا لوجوده؛ لأن وجوده فيما لم يزل يحيل كونه فعلًا، ويوجب قلب جنسه، فلم يخرج القادر لنفسه من صحة الفعل الذي يصح وجوده منه. وليس كذلك حال القادرَيْن لو تمانعا؛ لأن أحدهما بمنع الآخر له يخرج من أن يصح أن يفعل، لا لأنّ الفعل في نفسه لا يصح وجوده، وذلك يؤثر في حاله، ويبيّن أنه متناهي المقدور على ما قدَّمنا القول فيه.

فإن قيل: إنّ صحة وقوع التمانع بينهما لا يدلّ على أن أحدهما أقدر، كما لا يقتضي كون أحدهما مانعًا في الحقيقة، وذلك بمنزلة قولكم: إن صحة وقوع الظلم من القديم جلّ وعزّ لا يقتضي كونه ظالمًا، ولا يكون دلالة على جهله وحاجته، والذي يقتضي ذلك وقوعه دون صحة وقوعه. قيل له: قد بيّنّا أن صحة منع أحدهما للآخر في باب الدّلالة على أنه أقدر كوقوعه، وبينّا أن القدرة على إيجاد الدّلالة كوجود الدلالة فيما يدلّ عليه من حيث كانت كاشفة عن حال المدلول، وبيّنّا أنّ المانع إنما يصح أن يمنع غيره لكونه أقدر، فلو لم

يتقدّم كونه أقدر لم يصح كونه مانعًا، كما لو لم يتقدم كونه قادرًا لم يصح الفعل منه. فلذلك قلنا: إنّ صحة منع أحدهما للآخر يدلّ على كونه أقدر. فأمّا كونه مانعًا، فاشتقاق من المنع، فما لم يوجد ذلك لم يستحقّ هذا الاسم، كما أنه ما لم يفعل الظلم، تعالى الله عن فعله، لا يُوصف بأنه ظالم.

فإن قيل: أليس الظلم من حقِّه إذا وقع أن يدلّ على جهل فاعله أو حاجته؟ وقد قلتم: إنه تعالى قادرٌ على فعله، ولم تقولوا: إنّ قدرته على إيجاده في باب الدلالة على جهله وحاجته بمنزلة وجوده، كما قلتم ذلك في صحة التمانع، وذلك يعترض ما ذكرتموه، ويبيّن بطلانه، قيل له: إنّ ما يدلّ على حال الفاعل على قسمين: أحدهما يدلّ على حال لكونه عليها يصح ذلك منه، والثاني يدلّ على حال لكونه عليها يختار الفعل أو لا يختاره؛ فطريق الدلالتين يختلف، فما دلّ على حال الفاعل والمعلوم، لولا كونه على تلك الحال لما صحّت الدلالة، ولما قَدِر على إيجادها، فصحة وجودها منه كوجودها فيما يدلّ عليه على ما رسمناه في دلالة المنع والفعل، وأن صحة ذلك كوقوعه فيما يدلّ عليه. وأمّا ما يدلّ على حال يحصل منها اختيار الفاعل فمُحال لذلك، ولا تقوم القدرة عليه مقام وقوعه في باب الدّلالة.

يبيّن ذلك أنّ الواحد منّا يقدر على الظلم، ويصح ذلك منه، ولا يدلّ ذلك على كونه جاهلًا أو محتاجًا كدلالة وقوعه. وإذا افترق الأمرين، لم يصح الاعتراض بأحدهما على الآخر. يبيّن ذلك أنّ الفعل إذا دلّ على كونه قادرًا، فالقول بأنه يصح منه وليس بقادر يتناقض؛ لأنّا إذا قلنا يصح ذلك منه، فقد نبّهنا على أنه حال لكونه عليها يصح ذلك منه، ولو لم تقتضِ صحة الفعل منه ذلك، لم تقتضِ وقوعه أيضًا؛ لأنّا إنما نقول: إنّ وقوع الفعل يقتضي كونه قادرًا من حيث كان يُنبىء عن صحة وقوعه من جهته، وصحة وقوعه تقتضي كونه قادرًا، ولذلك نُحيل صحة الفعل منه في حال ليس هو فيها قادرًا، ونُجيز وقوع الفعل وإن كان قد خرج من كونه ادرًا.

وكذلك القول في المنع أنّا متى قلنا: إنه يصح أن يمنع من غير أن نثبته أقدر، كان ذلك نقضًا لدلالة وقوع المنع على كونه أقدر، وليس كذلك حال وقوع الظلم؛ لأنّا إذا قلنا: إن صحة وقوع الظلم منه لا تدلّ على كونه جاهلًا

محتاجًا، لم يُنْقِض ذلك دلالة وقوعه من جهته على كونه كذلك، وهذا يبيّن لك اختلاف حال هذين القسمين في الدلالة؛ فصحّ القول بأنه تعالى قادرٌ على ما إذا فعله كان ظلمًا، وإن لم يقتض ذلك كونه جاهلًا أو محتاجًا كما كان يقتضيه وقوع الظلم منه لو وقع، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، واستحال القول بأنّ صحة المنع تدلّ على كونه أقدر، وذلك يُسقط ما سأل عنه.

فإن قيل: إذا صح لكم القول بأنه تعالى لو فعل الظلم كان ظالمًا، وتُحيلون القول بأنه كان يدلّ على جهله وحاجته، أو لا يدلّ، وتُحيلون سؤال مَنْ سألكم عن ذلك بأن تقولوا: إنه لا يصح أن يقول: إنه لو وقع منه لدلّ على جهله وحاجته؛ لأن ذلك يُوجب كونه الآن جاهلًا أو مُحتاجًا، وتُحيلون القول بأنه لا يدلّ على جهله وحاجته، فجوّزوا لنا القول بمثله في دلالة التمانع بأن نقول: يصح التمانع بينهما، ولو منعه كان مانعًا، وكان صاحبه ممنوعًا، نقول: لو وقع التمانع لاستحال أن يقال: إنه كان يدلّ على كونه أقدر، ويكون الآخر ضعيفًا، ونُحيل السؤال عن ذلك بأن نقول: لا يصح أن نُجيب عنه بأنه يدلّ على كونه أقدر من صاحبه؛ لأن ذلك يُوجب كونه الآن أقدر منه، وذلك يستحيل في القادرَيْن لنفسهما، ويستحيل أن نقول: لا يدلّ على ذلك لِمَا فيه من إخراج المنع من كونه دالًّا في الشاهد على أن المانع أقدر.

قيل له: إنّ المانع إنما يمنع غيره لكونه أقدر، ولولا كونه قادرًا لم يصح الفعل منه، فالقول بأنه يمنع صاحبه، ولا يكون أقدر، يتناقض؛ كما أن القول بأنه يصح أن يفعل وليس بقادر يتناقض، وذلك في بابه بمنزلة الموجب والموجب؛ لأنه يصح أن نقول: إن العلم يوجد ولا يكون العالِم عالِمًا به؛ لأن ذلك يتناقض، فإذا صح ذلك استحال القول بأنه يمنع صاحبه ولا يكون أقدر، كما يستحيل القول بأنه أقدر ولا يصح أن يمنع صاحبه.

وليس كذلك حال وجود الظلم؛ لأنه لا يصح وجوده منه لكونه عالمًا غنيًّا، ولا لكونه جاهلًا محتاجًا، وإنما يصح منه لكونه قادرًا؛ فالقول بأنه لو فعل الظلم كان لا يكون جاهلًا محتاجًا لا يتناقض؛ لأنّا لم نصحّح الشيء ونمنع مما له صحّ.

ومما يبيّن الفصل بين الأمرين، أن الذي له قلنا في الظلم ما سألت عنه، أن الدّلالة قد دلّت على أنه سبحانه قادرٌ على ما إذا وقع كان ظلمًا، وعَلِم بالدّليل أنه عالمٌ غنيّ، وعَلِم بالدليل أنّ من حقِّ القبيح أن لا يختاره إلّا مَنْ هو جاهلٌ أو محتاج. فلمّا ثبت ذلك أجمع بالدّليل القاطع، صحّ أن نتجنّب ما ينقض هذه الدّلالة؛ فالقول بأنه لو فعل الظلم لكان جاهلًا أو محتاجًا ينقض ما عَلِمْناه بالدّليل من وجوب كونه عالمًا غنيًّا، والقول بأنّه كان لا يدلّ على ذلك ينقض ما عَلِمْناه بالدليل من أنَّ مِنْ حقِّ القبيح أن لا يختاره إلّا الجاهل أو المحتاج؛ والقول بأنه لا يجوز أن يفعل الظلم ينقض ما ثبت بالدليل من كونه قادرًا على ذلك. وليس كذلك حال دليل التمانع؛ لأنه لم يثبت بالدّليل وجوب قديمٌ ثانٍ مع الله، فيمتنع بما يؤدّي إلى نقضه، بل الكلام هو في النظر والاعتبار الذي يفضي بنا إلى ما يجب أن نعرفه من القول بأنه لا ثاني مع الله، أو القول بخلافه.

وإذا كانت طريقتنا في ذلك الاعتبار، وأدّانا الاعتبار الذي ذكرناه إلى نفي الثاني، وجب القضاء به، كما إذا عَلِمنا بالاعتبار أنّ من حقِّ الجسم أن يكون محدًا، توصّلنا بذلك إلى نفي كونه جلّ وعزّ جسمًا من حيث ثبت قدمه، ولم نحفل بقول من يقول: جوّزوا كونه قديمًا، وأحيلوا القول بأنه لو كان جسمًا لكان محدثًا لثبوت قدمه، فكذلك القول فيما ذكرناه.

وإنما نُحيل الجواب عن سؤال من سأل، فنقول: لو فعل الظلم كيف كان تكون حاله؟ لأنه قد ثبت بالدّليل ما يكون الجواب عن ذلك نقضًا له، والجواب كلام قد يصح ويفسد، فيجب أن نمتنع منه إذا كان فاسدًا للدّليل الذي لا يصح افساد عليه، ولم يثبت مثله في التمانع، فنجعل ما ثبت بالدّليل مانعًا من الجواب عن السؤال، فيجب متى سأل السائل فقال: لو وقع التمانع بينهما كيف كان يكون حاله؟ أن يقال له: إذا منع أحدهما الآخر يجب كونه أقدر منه، لأن هذا الجواب صحيح لا يعترض عليه أمرٌ متقدّم يوجب إحالته.

[كيفية تضمين الشيء بغيره ومقالة أبي هاشم]

واعلم أنّ تضمين الشيء بغيره قد يكون على أنحاءٍ شتّى: على جهة الإخبار، وعلى جهة الاعتبار، وعلى جهة التبعيد. ولا يصح أن يضمن الشيء

بنفسه، وإنما يصح تضمينه بغيره، ولا يُراعى في ذلك باللفظ، بل يُعتبر فيه المعنى. ولذلك قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إن قول القائل: لو صار السواد بياضًا، لكان بياضًا، صحيحٌ؛ لأنه ليس فيه تضمين شيءٌ بشيء، وإنما يجري قوله: «لكان بياضًا» مجرى التّكرار للكلام الأوّل، وفصلٌ بين قلب الجنس، وبين تعليق الشيء بقلب الجنس. فإذا صح أنّ تضمين الشيء بنفسه لا يصح، وإنما يصح تضمينه بغيره، فيجب أن ننظر فيما يصح من ذلك ويفسد، والوجه الذي يقع عليه من فاعله.

وقد علم أن المضمّن للشيء بغيره إذا قصد مقصد الإخبار، فكأنه قال: إنْ كان الأول كان الثاني بكونه، أو إن لم يكن لم يكن، فيجب أن ينظر: فإن كان هذا حاله، صحّ كلامه، وإنْ كان المعلوم من حال الثاني أنه لا يكون، وإنْ كان الأول، فتضمينه به على جهة الإخبار كذبٌ فاسد.

ولذلك نقول: إنه لا معتبر باستحالة الأوّل في صحة التضمين، وإنما المُعتبر بالثاني؛ فمتى ضمن الثاني بالأوّل، والأول مما يصح كونه، والثاني يستحيل ذلك فيه، فالتضمين فاسد. ولذلك إذا قال القائل: لو دخل زيد الدار لصار السواد بياضًا، كان كلامه فاسدًا، ولو قال: لو صار السّواد بياضًا لدخل زيدٌ الدار، لصح الكلام لو كان ذلك معلومًا، ولذلك صح قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: الآية ٤٠]، ولا فرق بين أن نضمن قلب الجنس بما يجوز كونه، أو نضمن به سائر ما يستحيل من إثبات ما صح نفيه وانتفاء ما صحّ إثباته، إلى ما شاكله. فلذلك قلنا: إنّ القول بأنّه جلّ وعزّ لو فعل الظلم لوجب كونه جاهلاً أو محتاجًا فاسد؛ لأنه تضمين ما يجري مجرى قلب الجنس بالأمر الصحيح. وإنما صحّ ذلك لأن المقصد بهذا الكلام هو الخبر من حيث تقدّم لنا العلم بوجوب كونه عالمًا غنيًّا، وسائر ما قدَّمنا ذكره. فإذا عَلِمنا أنّ كونه جاهلاً أو محتاجًا يستحيل، وقع الظلم أو لم يقع، فتضمينه به على ما ذكرناه لا يصح.

وأمّا تضمين الشيء بغيره على جهة الاعتبار يفارق ما قدَّمناه؛ لأنه لا يمتنع أن يضمن المستحيل بالصحيح، ليتوصّل به على وجه الاعتبار إلى فساد ذلك، وهذا كقولنا: لو كان عزّ وجلّ فاعلًا للقبائح، لوجب كونه محتاجًا أنّ

ذلك يصح من حيث أوردناه على جهة الاعتبار، وإنْ كان على جهة الإخبار لا يصحّ، كذلك يصح أن نقول: لو كان معه تعالى ثانٍ، ووجب أن يوجد مراد أحدهما لو تمانعا، لوجب كونه أقدر، فتضمّن كونه أقدر من غيره بالمنع على جهة الاعتبار، وذلك يصحّ فيه؛ لأن تحقيقه يؤول إلى أنه لو منع صاحبه، لوجب كونه أقدر منه. فإذا استحال كون أحد القديمين أقدر من صاحبه، وجب أن يستحيل إثبات قديم ثانٍ، ومتى سلك به مسلك الاعتبار استقام الكلام وانفصل حاله من حال ما قدَّمناه. وقد ذكرنا طرفًا من هذا الكلام في (شرح الجامع الصغير) بأشدِّ من هذا الاستقصاء، وفيما ذكرناه مقنع في إسقاط ما سأل عنه.

فإن قيل: ما أنكرتم أنه لو كان معه جلّ وعزّ ثانٍ وتمانعا، لكان الصحيح أنه لا يوجد مرادهما جميعًا؛ لأنهما إذا كانا قادرَيْن لأنفسهما، فليس مراد أحدهما بالوجود أوْلى من مراد الآخر، فالتمانع بينهما لا يصح أصلًا، وفي ذلك إبطال ما اعتمدتم عليه؛ لأنكم نفيتم الثاني من حيث وجب أن يكون أحدهما مانعًا لصاحبه، فإذا لم نقل بهذا القسم، فما اعتمدتوه ساقط. قيل له: إن امتناع وجود مرادَيْ القادرَيْن، مع أن الداعي قد دعاهما إلى الفعل، يقتضي كون كلّ واحد منهما مانعًا لصاحبه، ويوجب ضعفهما جميعًا، وتناهي مقدورهما؛ لأنه لو كان أحدهما أقدر، لوجد مراده، ولو لم يتناه مقدورهما لم ينتهيا إلى حدٍّ إلّا وفي مقدورهما أكبر منه، فكان لا يصح أن يمتنع على كل واحدٍ منهما الفعل.

[مقالة أبي هاشم في أن التمانع لا يصحّ بين القادرَيْن لأنفسهما]

ولهذا قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنّ التمانع لا يصح بين القادرَيْن لأنفسهما؛ لأنهما إن تمانعا بقدر، وفي مقدورهما أكثر منه، لم يصحّ؛ لأن من حقِّ التمانع أن يقتضي القصد إلى إيجاد ذلك الشيء على كلِّ وجه، ولا يصح أن يدعوه الدَّاعي إلى إيجاده، ويقدر على ذلك ولا يفعله؛ وليس لما لا يتناهى حدّ، فيقال: إنه قد حصل ممنوعًا بذلك الحدّ، أو مانعًا لمثله به؛ وإن تمانعا بجميع ما يقدران عليه، استحال لاستحالة خروج ما يقدران عليه إلى الوجود، ولا يصح أن يمنع المانع مما يستحيل وجوده، فإذا صحّ ذلك، ثبت أن التمانع

بينهما لا يصح، ومتى حصل التمانع بين القادرين، فلم يوجد مرادهما جميعًا، وجب القضاء بضعفهما، وتناهي مقدورهما، وذلك يوجب إبطال القديم الواحد وقد ثبت بالدّليل؛ فيجب إبطال ما يؤدّي إلى نفيه، فبطل بذلك القول بأنّ مرادهما جميعًا لا يوجد، كما بطل القول بوجود مرادهما مع تضادّهما، فلم يبقَ لا وجود مراد أحدهما، وقد بينّا أنّ ذلك يوجب كون القديم واحدًا.

فإن قيل: إنّ اعتمادكم على هذا الدليل ينقض ما اعتمدتم عليه من الدليل الأوّل، وذلك أن هذا الدليل يقتضي كون مقدور أحدهما غير مقدور صاحبه حتى يصح التمانع بينهما؛ لأن كون مقدورهما واحدًا يُحيل ذلك، والدّليل الأوّل يقتضي صحته كون مقدورهما واحدًا، ومتى تغاير مقدورهما لم يصحّ؛ فالاعتماد على أحدهما ينقض الاعتماد على الآخر، فإن صحّ الأوّل وجب فساد الثاني، وإن صحّ الثاني وجب بطلان الأوّل. يبيّن ذلك أنّ الدّليل الأوّل مبنيٌّ على العِلْم بكون مقدورهما واحدًا، والثاني مبنيٌّ على العلم بكون مقدورهما متغايرًا، وذلك يتناقض.

قيل له: إن الغرض بقولنا: إنّ الدليلين يدلّان على المسألة أن المستدلّ إلى أيّهما سبق أمكنه معرفة المدلول به وإن جَهِل الآخر؛ ولذلك قلنا: إنّ أحد الدليلين إذا لم يصح أن يستدلّ به على الشيء إلّا بعد الاستدلال بالآخر، كان تأكيدًا؛ كما نقوله في السمعيّات المؤكّدة لما في العقل.

فإذا صحّ ذلك، فمن سبيلنا أن ننظر في هذين الدليلين: هل يصح الاستدلال بكلّ واحدٍ منهما مع الجهل بصاحبه أم لا يصح؟ فإن استحال ذلك لزم ما قاله السائل، وإن صح ذلك يسقط سؤاله، واستمرّ الاستدلال بكِلَا الدَّليلين.

وقد عَلِمْنا أن المستدلّ إذا لم يخطر بباله أن القادرَيْن للنفس يجب كون مقدورهما واحدًا، وقد عُلِم بالدّليل أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدورًا لقادرَيْن على وجهٍ يمكنه أن يستدلّ بدليل التمانع على نفي الثاني على الوجه الذي رتّبناه، وجهله بوجوب كون مقدورهما واحدًا لو كانا قادرَيْن للنفس، لا يمنع من صحة الاستدلال بذلك، وإنّما كان لا يمتنع صحة

الاستدلال بذلك لو كان لا يصح أن يعلم استحالة كون مقدور واحد لقادرَيْن على كلٍّ وجه.

فإذا أمكن أن يعلم ذلك، وعَلِم أنّ أحوال القادرَيْن في ذلك لا تختلف صحّ أن يستدلّ بذلك، وإن لم يخطر بباله الكلام في أنّهما لو كانا قادرَيْن للنفس لوجب كون مقدورهما واحدًا. فكذلك لو دخلت عليه شُبهة، فجوّز في القادرَيْن لنفسهما أن يكون مقدورهما متغايرًا، وفصل بين تعلّق القادر بمقدوره، وتعلق القدرة بمقدورها، لم يمتنع مع ذلك كونه عالمًا بصحة التمانع بين كلّ قادرَيْن على الوجه الذي يصحّ معه ترتيب دلالة التَّمانع، والتوصّل بها إلى أن القديم جلّ وعزّ واحد لا ثاني له؛ وكذلك فلو عَلِم بالدليل أوّلًا أنّ من حقّ القادر لنفسه أن يتعلّق بالمقدور لذاته، فما شاركه في كونه قادرًا لنفسه، فيجب أن يكون ذاته كذاته، وأن يكون مقدورهما واحدًا، صحّ أن يتوصّل إلى نفي الثاني بأن يقول: لو كان معه ثانٍ قادرٌ لنفسه لوجب كون مقدورهما واحدًا، وقد عَلِمنا بالدّليل بطلان ذلك، فيجب كونه واحدًا، خطر بباله الكلام في كيفية التمانع أو لم يخطر ذلك له بالبال. فقد ثبت صحة ما ادَّعيناه من أنّ علمه بكلٍّ واحد من الدليلين يصح مع جهله بالآخر، فيجب كون كلّ واحد منهما دليلًا صحيحًا.

فإن قيل: إنّ ما يقدر في كلّ واحد منهما ينقض ما يقدر في الآخر؛ لأن في أحد الدليلين يقال: لو كان معه جلّ وعزّ ثانٍ، لوجب كون مقدورهما واحدًا، وفي الدليل الآخر يقدر فيقال: لو كان معه ثانٍ لوجب كون مقدورهما متغايرًا، ولا يصح الاستدلال بهما إلّا على هذا الحدّ من التقدير، وقد عَلِم أن الصحيح أحد التقديرين دون الآخر، فيجب أن يكون الصحيح من الدّلالة ما يقدر بالوجه الصحيح، وهو الدّليل الأوّل، دون ما يقدر بالوجه الثاني وهو الدليل الثاني، وهذا يصحّح ما سألناكم عنه.

وقولكم: إنّ تضمين الشيء بغيره إنما يصح إذا كان المعلوم إنْ كان الأوّل كان الثاني يشهد بصحة ما قلناه؛ لأنه لا يصح أن يقال: لو كان معه قادرٌ ثانٍ لنفسه، لوجب كون مقدورهما متغايرًا، وأن يصح التمانع بينهما؛ لأن المعلوم أنّ الأوّل، وإن حصل، لم يجب حصول ما ضمن به.

قيل له: إنّ الدليل متى كان وجه الاستدلال به كونه مقدورًا لغيره، كان الحالّ فيه مفارقًا للحالّ فيه إذا كان وجه الاستدلال به صفة هو عليها في الحالّ. يبيّن ذلك أن وجه الاستدلال على نفي الثاني بكِلَا الدَّليلين يقتضي كونه مقدرًا بما ليس بثابت أصلًا، فبأن يجوز الاستدلال، مع كونه مقدرًا بصفة ما لا أصل له، أوْلى. فإذا صحّ ذلك، لم يمتنع أن نستدلّ على نفي الثاني بأن نقول: لو كان معه ثانٍ لوجب صحة التمانع بينهما، وإن كان المعلوم من ثانٍ قادرٌ لنفسه، لو كان معه ثانٍ، وجب كون مقدورهما واحدًا؛ لأن ما قدرنا به الدليل توصّلنا به إلى إبطال القول بثانٍ مع الله عزّ وجلّ، ففساده لا يؤثّر فيه. يبيّن ذلك أنّ صحة التمانع موقوفٌ على كونهما قادرَيْن، فلو لم يخطر بالبال الوجه الذي له صارا قادرَيْن، كان لا يخلّ بصحة التمانع من حيث عَلِم وجوب ذلك في كل قادرَيْن، ووجوب كون مقدورهما واحدًا موقوف على كونهما قادرَيْن لنفسهما. فإذا كان كونهما قادرَيْن يصحح التمانع، وصحته تنفي أن يكون معه قادرٌ ثانٍ، وكان نفيٌ ثانٍ يتضمّن نفي قادرٌ للنفس، صحّ الاعتماد على هذا الدّليل.

وكذلك إذا عَلِمْنا أنّ إثبات ثانٍ قادرٌ لنفسه يوجب كون مقدورهما واحدًا، وكان ذلك مما عَلِم فساده، وجب نفي ما يؤدّي إثباته إلى ما علم فساده. فقد صحّ بهذه الجملة أنّ الاعتماد على كِلَا الدليلين يصح، وإنما يمتنع من تضمين الشيء بغيره على وجهٍ لا يكون التقدير فيه صحيحًا إذا كان المقصد به للإخبار دون الاعتبار.

ومقصدنا بهذا الكلام الاعتبار ليصل به إلى العلم بأنه لا ثاني مع الله تعالى. وإذا صح ذلك، بَطُل ما اعترض به على الكلام، وصحّ ما اعتمدناه من كِلَا الدليلَيْن.

يبيّن صحة ذلك أنّ دليل التمانع يصحّ الاستدلال به على نَفْيِ ثانٍ مع الله، قادرٌ لنفسه عزّ وجلّ، كان ذلك الثاني قادرًا لنفسه أو لعلّة، أو لا لنفسه ولا لعلة، والدليل الآخر لا يصح أن يبطل به إلا نفي ثانٍ مع الله جلّ وعزّ قادرٌ لنفسه؛ فقد ثبت اختلاف طريقهما في الاستدلال. وكما يعلم من حال ثان قادرٌ لنفسه، لو كان مع الله وجوب كون مقدورهما واحدًا، فكذلك يعلم من حال

ثانٍ قادرٌ صحة التمانع بينهما، من حيث علم أنّ المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدورًا لقادرين؛ فالاستدلال بكلّ واحد منهما صحيح على ما بيّنّاه، وإنْ كان المستدلّ، إذا سبق إلى الاستدلال بأحدهما، لم يصح أن يستدلّ بالآخر، وإنْ صحّ أن ينظر فيه ليعرف كونه طريقًا إلى العلم بنفي ثانٍ مع الله جلّ وعزّ.

فإن قيل: قد بَنَيْتُم الكلام على أنه لو كان معه جلّ وعزّ ثانٍ قادرٌ لنفسه، لصحّ أن يمنع أحدهما الآخر، وتوصّلتم بذلك إلى نفيه، فخبّرونا كيف يصير مانعًا له بأن يفعل أكثر من مقدور صاحبه، أو بأن يريد إيجاد كل ما يقدر عليه دون صاحبه، أو بأن تدعوه الدَّواعي إلى إيجاد أفعال تزيد في الكثرة على ما يريده صاحبه، وكل ذلك لا يصح في القادرَيْن لأنفسهما.

فإن قلتم: إنه يصير مانعًا له لكونه أقدر فقط لم يصح ذلك؛ لأن المنع إنما يقع بالفعل الذي من حقِّه أن ينافي ما صار منعًا منه، وليس لكونه أقدر تأثير في المنع من الفعل. وإن قلتم: إنه يصير مانعًا لصاحبه لذاته، فذلك أبعد من جميع ما تقدَّم؛ لأنه ليس لذاته تأثير في هذا الباب؛ لأن المنع من صفات الفعل وإن كان صحته ترجع إلى صفات الذات، فإذا لم يتّجه لكم وجه تبينون به صحة كونه مانعًا لصاحبه، بَطُل ما اعتمدتم عليه من دليل التّمانع.

قيل له: إنّ مَنْع أحد القادرَيْن الآخر لا يصح لكونه أقدر منه، ولا لكونه مساويًا له في القدرة؛ لأن الأقدر لا يمتنع أن يفعل في يد الضعيف بعض مقدوره من الحركة، فلا يكون مانعًا له بذلك من تسكين يده، ولو فعل فيها أكثر من مقدوره من الحركات لمنعه بذلك من التسكين، فعُلِم أنّ المنع يتبع الفعل دون كونه قادرًا لعِلْمنا بكونه أقدر في الحالين، وإن حصل في أحدهما مانعًا دون الآخر، ومتى كان ما يفعله أكثر وجب كونه مانعًا لا محالة. يبيّن ذلك أن المنع من الفعل لا بدّ من أن يكون بينه وبينه تَنافٍ، وإلّا لم يكن منعًا منه لصحة اجتماعهما جميعًا. وقد عَلِمْنا أن كون الأقدر أقدر لا ينافي وقوع الفعل من الضعيف، فكيف يقال: إنه يمنع لكونه أقدر؟

يوضح ذلك أن المنع يجب أن يختصّ بمحل الفعل، وليس لكونه أقدر اختصاص بالمحل، ولذلك لو فعل في محل لم يمنع الضعيف من الفعل في

محلٍّ آخر. يؤيّد ذلك أنّ المنع قد يقع على وجهين: أحدهما بأن يمنع كل واحد من القادرين صاحبه، والثاني أن يمنع أحدهما صاحبه، فيختلف في ذلك بحسب اختلاف الفعل دون حال القادر.

فقد ثبت بهذه الجملة أنه لا يصح أن يمنع أحد القادرَيْن صاحبه لكونه أقدر فقط، ولا يصح لهذه الوجوه أن يمنع أحدهما الآخر لذاته أراد المتعلّق بذلك كونه قادرًا، أو ما هو عليه مما يقتضي كونه قادرًا؛ لأن ما ذكرناه من الوجوه يبطل ذلك. ولا يجوز أن يمنع أحدهما الآخر بكونه مريدًا، أو بحصول الدّواعي إلى الفعل فقط؛ لأن ذلك لو حصل، ولم يحصل من جهته الفعل، لم يمتنع على الضعيف إيجاد ما أراد القويّ إيجاده، أو دعاه الدّاعي إلى إيجاده، فعُلِم أن المنع يتعلّق بإيجاده لما أراده ودعاه الدّاعي إليه دون الإرادة والدواعي فقط.

وإنما نقول: إنّ أحد القادرين يصير مانعًا لصاحبه متى أراد الممنوع أو حاول الفعل؛ لأنه، والحال هذه، يجب وجود مقدوره لولا منع المانع له، ومتى لم تكن الحال هذه، لم يجب ذلك فيه، فلا يكون ما له لا يقع الفعل منه منع المانع منه، فلذلك لا يثبت الممنوع ممنوعًا إلّا وهذه حاله.

فأمّا المانع، فقد يجوز كونه مانعًا وإنْ لم يُرِد الفعل، ولا له إليه داعٍ، كما يصح منه إيجاد مقدوره وهو ساهٍ أو نائم، وإنّما كان كذلك لأن المانع إنّما يصير مانعًا بما يُوجده من الأفعال، فلا مُعتبر بأحواله، وليس كذلك الممنوع؛ لأنه لا يصير ممنوعًا لانتفاء فعله فقط دون أن يكون المُوجب لانتفائه منع المانع له، فلا بدّ لهذه العلّة من مُراعاة حاله. هذا إذا كان أحدهما مانعًا لصاحبه من الفعل، فأمّا إذا كان كلّ واحد منها مانعًا لصاحبه، فلا بدّ من اعتبار حال كلّ واحدٍ منهما إذا لم يرجع بكون كل واحدٍ منهما مانعًا لصاحبه إلى إيجاد فعلٍ يُساوي فعل صاحبه. فأمّا إذا كان الوجه الذي لأجله يتمانعان بتساويهما فيما يفعلانه من الاعتماد عند التجاذب، فلا يجب اعتبار حالهما جميعًا. ومتى وُجِد مقدورهما على هذا الحدّ، كانا متمانعين، حصلا مريدين لذلك وعالمَيْن به، أو كانا غافلين عنه. فقد صحّ بهذه الجملة أنّ منع أحد القادرين لصاحبه لا يقع بما ذكرناه، وإنما يقع بالفعل.

[مقالة أبي هاشم في التمانع]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في بعض الأبواب ما يدلّ على أن التمانع بين القديمين، لو كان مع الله تعالى قديمٌ ثانٍ، إنما يقع بفعل الاعتماد؛ لأنه مما يصح وقوع التمانع به مع وجود مقدوريهما جميعًا على حسب ما عَلِمْناه من حال المُتجاذبين للجسم فيما بيننا؛ فلو أراد أحدهما تحريك الجسم إلى جهة على سبيل التوليد[1] عن الاعتماد[2]، وأراد الآخر تحريكه إلى خلاف تلك الجهة متولّدًا عن الاعتماد، وقد عُلِم أنّ وجود الحركتين جميعًا لا يصح، ولا يصح أن لا يوجدا جميعًا؛ لأن ارتفاعهما يتعلّق بوجود جميع ما يقدران عليه من فعل الاعتماد، وخروج ذلك إلى الوجود مُحال، فلم يبقَ إلا وجود مراد أحدهما دون مراد الآخر، وفي ذلك إبطال القول بإثبات ثانٍ مع الله على ما قدَّمنا القول فيه.

وهذا الوجه لا يتمّ إلّا في الاعتماد، لأنه الذي يصح معنى التمانع بوجود المختلفين منه؛ لأن أحدهما إنما يصير منعًا لتعلّقه بضدٍّ ما يولده الآخر، فمن حيث استحال وجود مشيئتهما صار أحدهما منعًا للآخر من الوليد إذا ساواه، فيكون كلّ واحد مانعًا من صاحبه؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إنّ التمانع يرجع إلى مشيئتهما مع عدمهما؛ لأن المعدوم لا يجوز كونه منعًا من وجود معدومٍ آخر.

فأمّا إذا كان أحد الاعتمادين أكثر من الآخر، فالمانع من وجود سبب الأقلّ وجود سبب الأكثر؛ لأن صرف المنع في هذا الموضع إلى ما يضادّه يصح، وإذا صحّ ذلك، فالقول بأنّ نفس الاعتماد هو المنع لا يصح، وإنما جعلنا المنع هو الاعتماد في الوجه الأوّل؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إنّ المعدوم يمنع المعدوم. وفي هذا الوجه أحد الضدَّيْن موجود كوجود الاعتماد، والممنوع منه يُنافيه دون الاعتماد، فهو بأن يكون منعًا منه أحقّ من الاعتماد. ولا يمكن

(١) التوليد: هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسّط فعل آخر؛ كحركة المفتاح بحركة اليد. (التعريفات ص ٣١). وهو أن يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه. (تقريب المرام في علم الكلام ١/ ٣٥).

(٢) راجع الحاشية (١) في صفحة ١٣٤ من هذا الجزء.

إثبات التمانع بينهما بفعل يُشار إليه إلّا على هذا الوجه؛ لأن التمانع بسائر الأفعال إنما يقع بشيءٍ يرجع إليه دون كونه مولّدًا لغيره، ثم يختلف الحال فيه: فمنه ما يمنع من غيره لحدوثه، ومن حقِّه أن يكون مانعًا من ضدِّه إذا جمع شرطين: أحدهما أن يكون أكثر عددًا، فما يقدر عليه الممنوع، والثاني أن يكون حادثًا ولا يكون باقيًا، وبقاؤه كعدمه، هذا إذا كان أحدهما مانعًا من الآخر. فأمّا إذا تساوى مقدوراهما، فالتمانع بينهما على هذا الوجه لا يصح؛ لأنه يتعذّر عليهما إيجاد الضدَّيْن على طريق الابتداء في محلٍّ واحد، وإنما يصح ذلك فيمن أحدهما دون الآخر إذا كانا قادرَيْن بقدر، ومنه ما يمنع من غيره لوقوعه على وجهٍ لا لحدوثه، وذلك كالتأليف الذي يمنع لكونه التزامًا، ويتساوى حاله في المنع باقيًا كان أو حادثًا، وقد بينّا القول في ذلك مشروحًا في كتاب (المنع والتمانع)، وما أوردناه الآن كافٍ في هذا الباب.

دليلٌ آخر: [على نفي ثانٍ قادرٌ لنفسه مع الله]

ومما يدلّ على نفي ثانٍ قادرٌ لنفسه مع الله أنّ كل قول يؤدّي إلى أن يتعذّر الفعل على القادر من غير منع أو وجه معقول يُوجب تعذّره يجب فساده، والقول بإثبات ثانٍ مع الله يؤدّي إلى ذلك، فيجب إبطاله.

وبيان ذلك أنّ أحدهما لو أراد إيجاد سواد في محلّ، وأراد الآخر إيجاد البياض فيه، فالمعلوم من حالهما، إذا كانا قادرَيْن لأنفسهما، أنه لا يصح وجود مقدوريهما؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إنّ مقدور أحدهما بالوجود أوْلى من مقدور الآخر؛ لأنه لا وجه يوجب ذلك في أحدهما إلّا وهو قائمٌ في الآخر، ولا يصح أن يقال: إنّ أحدهما يمنع الآخر مع كونه قادرًا على ما لا نهاية له؛ لأن منع مَنْ هذه حاله مِنَ الفعل يستحيل، وإنما يصح أن يُمنع القادر من الفعل بإيجاد أكثر مقدوره، وما لا يتناهى لا يصح كون غيره أكثر منه، ولا يصح أن يَمْنع كل واحد منهما صاحبه كالمتجاذبَيْن؛ لأن ذلك إنما يصح في المتساويي المقدور، فأمّا مَنْ لا تتناهى مقدوراته فذلك يستحيل فيه، ولا يصح أن يقال: إنّ كون كلّ واحدٍ منهما قادرًا على ما لا نهاية له يمنع الآخر من الفعل؛ لأنّا قد بينّا مِنْ قبلُ أنّ كون القادر قادرًا لا يصح كونه منعًا، ودلَلْنا على ذلك بوجوهٍ، فلم يبق إلّا أن وجود مقدور كل واحد منهما يتعذّر ويستحيل لا لمانع ولا لوجه

معقول يوجب تعذّره، وذلك ينقض كونهما قادرَيْن؛ لأن من حقِّ القادر أن يصحّ الفعل منه إذا ارتفع المنع وسائر ما يُوجب تعذّر الفعل. فما اقتضى تعذّر الفعل عليه من غير وجه يوجب ذلك يقتضي استحالة كونه قادرًا، فيجب إبطال القول بأنّ مع الله تعالى ثانيًا قديمًا لكونه مؤدّيًا إلى ما ذكرناه من الفساد.

فإن قيل: أليس القادرون منّا إذا تساوى مقدورهما يتعذّر على كلّ واحد منهما إيجاد مقدوره لكون الآخر مُساويًا له في كونه قادرًا، وجعلتم ذلك وجهًا معقولًا له يتعذّر الفعل ويمتنع، فجوّزوا مثله في القادرَيْن لأنفسهما؟ قيل له: إنّ القادرَيْن منّا لا يصح أن يمنع كلّ واحد منهما صاحبه إلّا بأن يفعل من الاعتماد مثل ما يفعله صاحبه، ولا يقدران على أكثر منه، فيكون كلّ واحد مانعًا لصاحبه إذا أوجد مثل ما أوجده من الفعل، وقد عَلِمنا أن ذلك يستحيل في القادرَيْن لأنفسهما على ما رتّبنا القول فيه.

فإن قيل: فخبّرونا لو قدر القادران منّا على ابتداء الفعل في غير محلّ قدرتهما، فأراد أحدهما تحريك جسم بائن منه، وأراد الآخر تسكينه، ومقدورهما مُتساوٍ، أليس يجب أن لا يوجد مرادهما جميعًا، ولا يوجب ذلك نقض كونهما قادرَيْن، فهلّا قلتم بمثله في القادرَيْن لأنفسهما؟ قيل له: إنّ ما سألت عنه يستحيل في القادرَيْن بقدر؛ لأن من حقِّ القدرة أن لا يصح أن يبتدأ بها الفعل إلّا في محلِّها، فلا يصح منهما جميعًا ابتداء الفعل في محلٍّ واحد، ويجري ذلك مجرى قلب جنس القدر، وإذا استحال ذلك في القادرَيْن منّا سقط ما سألت عنه.

فإن قال: إنما سألت عن ذلك مع علمي باستحالته على سبيل التقدير، ولا يمتنع عندكم تقدير الأُمور المستحيلة، فلو صحّ كونهما قادرَيْن على ذلك، أليس كان يجب فيهما ما ذكرناه، فهلّا قلتم بمثله في القادرَيْن لأنفسهما؟ قيل له: لا يمتنع أن يقال في القادرَيْن بقدر، لو صح فيهما ما ذكرته، مثل ما ذكرناه في القادرَيْن لأنفسهما من أنّ القول بذلك فيهما، إذا أدّى إلى نقص كونهما قادرَيْن، وجب إبطال القول بكونهما كذلك. ومتى كان جوابنا فيهما كجوابنا فيما قدّمناه، فلا معترض به على كلامنا على أنّ تجويز ذلك في القدر يجري مجرى قلب جنسه. وإذا أوجب ذلك صرت كأنك قلت: لو قدر القادران بقدرة

على وجه كيت وكيت، وأخرجتهما بما قدرته من كونهما قادرَيْن بقدر إلى أنهما قادران للنفس، وهذا مُحال.

وبعد، فإنّ القادرَيْن بقدر، إذا كان مقدورهما مُتساويًا، فإذا صحّ فيهما ما ذكرته، كان لا يمتنع أنْ يقال: إنّ الذي لأجله تعذّر كل واحد منهما الفعل كون مقدوره مساويًا لمقدور صاحبه؛ لأنه كان يجب وجود مقدوره لولا مُساواة مقدور صاحبه لمقدوره، ولصحّ خروج مقدور كل واحد منهما إلى الوجود، وليس أحدهما بأن يوجد بأوْلى من الآخر، فصار ذلك في حكم المنع من حيث عَلِم من حال مقدور كل واحد أنه مما كان يصح وجوده لولا مساواة مقدور الآخر لمقدوره، وذلك يستحيل من القادرَيْن لأنفسهما؛ لأن ما يقدر عليه كل واحد منهما لا يصح خروجه إلى الوجود، فلا يمكن أن يقال: إنه امتنع وجوده لأمر يرجع إلى صاحبه، فلم يبقَ إلّا القول بأنّه لا يوجد مقدور أحدهما من غير مانع، أو وجه يُوجب تقديره، وفي ذلك إبطال كونه قادرًا على ما قدَّمناه.

فإن قيل: هلّا قلتم إنّ مساواة أحد القادرين لأنفسهما لصاحبه في أن مقدورهما لا يتناهى بمنزلة مساواة القادرَيْن بقدر فيما ذكرتموه؛ لأن ذلك في أنه يوجب تعذّر الفعل على كلٍّ واحدٍ بمنزلة تساوي مقدور القادرَيْن بقدر؟ قيل له: إنّ كونهما قادرَيْن على ما لا نهاية له لا يجوز أن يُجعل موجبًا لتعذّر الفعل؛ لأنا قد بينّا من قبلُ أنّ ذلك لا يكون مانعًا، ولا يصح أن يقال: إن ذلك يصح خروجه إلى الوجود، فيكون من هذا الوجه مانعًا من حيث لا يكون بالوجود أوْلى من مقدور صاحبه؛ لأن ذلك إنما يصح في الفعل الذي يصح وجوده من القادر عليه لولا كون الآخر مريدًا لضدِّه. فإذا بَطُل ذلك، لم يبقَ إلّا ما قلناه من تعذّر الفعل على كلٍّ واحدٍ منهما من غير وجه يُوجب ذلك فيه، وذلك يُخرجه من كونه قادرًا.

فإن قيل: إنّ مساواة أحدهما للآخر في كلّ أمر يتعلّق بالفعل والمقدور، وما يصح وجوده منه، وما يصح أن يريداه به وما لا يصح، آكد في تعذّر الفعل من كلٍّ واحدٍ منهما لأجله، مما ذكرتموه في القادرَيْن منّا إذا تساوى مقدورهما، فإذا قلتم فيهما بما ذكرتموه، فقولوا بمثله في القادرَيْن لأنفسهما. قيل له: إنّ

الذي يُراعى في هذا الباب إثبات ما له مدخل في المنع، وله حظّ في تعذّر الفعل لأجله، فما لا تأثير له في هذا الباب لا يعتدّ به. وقد عَلِمنا أنّ كون القادر قادرًا وأقدر لا يؤثّر في تعذّر الفعل على غيره، ولا كونه مُريدًا لضدّ ما يريده غيره، ولا كثرة المقدور، وإذا لم يكن الحال يقتضي تعذّر الفعل من حيث لا يكون مقدور أحدهما بالوجود أوْلى من مقدور صاحبه، على ما ذكرناه في القادرين بقدر. ولا يصح أن يتعذّر على كلٍّ واحدٍ منهما الفعل بأن يريدا قدرًا من المقدور؛ لأن ذلك لا يمنع من أن يصح أن يوجد أكثر من ذلك. ولا يصح أن يريد جميع ما يقدران عليه مفصّلًا؛ لأن ذلك يوجب وجود ما لا نهاية له من الإرادات. ولا يصح أن يقال: إنّ كون مقدورهما غير مُتناهٍ يوجب تعذّر الفعل؛ لأن ذلك إشارة إلى ما يستحيل وجوده، ولا يصح فيما هذه حاله كونه منعًا أو كون القادر عليه ممنوعًا. فإذا ثبت ذلك، لم يبق إلّا ما قلناه من أنّ القول بإثباته يؤدّي إلى تعذّر الفعل عليهما من غير وجهٍ يوجب تعذّره، وفي ذلك إبطال كونهما قادرَيْن.

فإن قيل: هلّا جوَّزتم إثبات قادرَيْن لأنفسهما، وإن أدّى ذلك إلى تعذّر الفعل عليهما من غير وجهٍ معقول؟ ولِمَ صرتم بأن تتوصّلوا بذلك إلى استحالة إثبات قادرَيْن لأنفسهما بأوْلى ممن جوَّز إثباتهما، وإنْ أدّى إلى تعذّر الفعل لا لوجهٍ معقول؟ قيل له: إنّ الدلالة قد دلَّت على أن من حقِّ القادر على الشيء أن يصحّ منه إيجاده إلا لمنع أو ما يجري مجراه من الأُمور التي تُحيل وجود الفعل، فإثبات قادرٍ ليس هذه حاله يستحيل، كما أن إثبات قدرة لا يصح بها الفعل على كلِّ وجهٍ يستحيل. فإذا أدّى إثبات القادرَيْن لأنفسهما إلى ذلك، فيجب فساد القول به، وإثبات القديم واحدًا، ولم يثبت لك بالدّليل أنّ مع الله قديمًا ثانيًا، فيجوز تعذّر الفعل لا لوجهٍ معقول، ويستند في تجويز ذلك إلى ذلك الدليل، ففارَق حالنا في ذلك حالك.

فإن قيل: ألستم تثبتون القديم تعالى قادرًا لنفسه فيما لم يزل، وإن استحال أن يوجد الفعل فيما لم يزل، وفي الوقت الذي لو وجد فيه لم يكن بينه وبين القديم ما لو كان هناك أوقات لكان لا نهاية لها، وليس هناك وجه معقول يُوجب تعذّر ذلك، فجوّزوا إثبات قادرَيْن لأنفسهما وإنْ أدّى إلى ما

ذكرتموه؟ قيل له: إنّ الفعل إذا استحال وجوده استحال كون القادر موجدًا له؛ لأنّ صحة إيجاده تتبع صحة وجوده في نفسه. وقد عَلِمنا استحالة وجود الفعل فيما لم يزل؛ لأنّ ذلك يوجب قلب جنسه. وكذلك يستحيل وجوده في الوقت الذي يؤدّي إلى أن لا يتقدّمه القديم إلّا بأوقاتٍ متناهية؛ لأنّ ذلك يوجب إخراج القديم من كونه قديمًا إلى كونه مُحدثًا، فلذلك أثبتناه قادرًا لنفسه، وأحَلْنا إيجاده للفعل على هذين الوجهين، وهذه أُمورٌ معقولة. وليس كذلك ما ذكرناه في القادرَيْن لأنفسهما؛ لأن إثباتهما يؤدّي إلى تعذّر الفعل عليهما من غير وجه يُوجب ذلك، فوجب القضاء بفساد ذلك.

فإن قيل: إنّا نقول بإثبات القادرَيْن لأنفسهما، ونجعل ما له يتعذّر الفعل على كلٍّ واحدٍ منهما، والحال ما قدَّمتموه، استحالة وجود مقدورهما؛ لأنه يؤدّي وجوده إلى إخراجهما من كونهما قادرَيْن لأنفسهما كما ذكرتموه في القادر القديم. قيل له: إنما صح لنا ما ذكرناه لما ثبت بالدّليل إثبات قديم واحد، فقلنا فيه بما لا يؤدّي إلى نفيه. ولم يثبت لك أنّ معه قادرًا لنفسه، فلا يصح لك أن تُبطل ما يؤدّي إلى القدح فيه، بل ما ذكرناه من الاعتبار يقتضي نفيه؛ لأن في إثباته نقض حقيقة القادر على ما ذكرناه، فوجب القضاء بفساد إثبات قادرَيْن لأنفسهما لكونه مؤدّيًا إلى ما ذكرناه من الفساد.

فإن قيل: إذا صحّ تعذّر وجود الفعل في بعض الأحوال من غير وجهٍ معقول يُحيل وجوده، فهلّا صحّ تعذّر إيجاده على القادر من غير وجهٍ معقول يُوجب ذلك، ولا ينقض ذلك حقيقة كونه قادرًا؟ قيل له: إنّا قد بينّا أنّ ما يستحيل وجوده من الأفعال إنما يستحيل لأمرٍ معقول، وهو لأنه يؤدّي إلى قلب جنسه، أو إخراج غيره من صفته النفسية، وعلى هذا نَبْني استحالة وجود الأفعال؛ لأنّ وجود الشيء مع ضدّه إنما يستحيل لمثل هذا الوجه. فإن صحّ ذلك، فيجب أن يقال في القادر بمثله، ومتى لم يصح أن يقال فيما يتعذّر عليه من الفعل أن يتعذّر لوجهٍ معقول، فيجب إبطال كونه قادرًا. وقد بينّا أنّ إثبات القادرَيْن لأنفسهما يؤدّي إلى ذلك، فيجب فساد القول به.

وبعد، فلو ثبت أن الفعل يستحيل وجوده من غير وجهٍ معقول، لوجب كون القادر مفارقًا له في ذلك؛ لأنّا نبيّن الفصل بين ما يصحّ وجوده من الأفعال

وما لا يصح بتعذّر أحدهما على القادر، وتأتّي الآخر منه، فلا يؤدّي ذلك إلى التباس ما يصح وجوده بما يتعذّر. وليس كذلك حال القادر لو صح تعذّر الفعل عليه من غير وجه يوجب ذلك؛ لأن ذلك يؤدّي إلى التباس حال القادر بمن يستحيل الفعل منه، وفي ذلك نقض كونه قادرًا.

[شُبهة على كلام شيوخه وتوضيح القاضي كلامهم]

فإن قيل: أليس قد قال شيوخكم رحمهم الله: إنّ التمانع يجب أن يصحّ بين كل قادرَيْن، فكيف يصح لكم ما ذكرتموه الآن من أن إثبات ثانٍ قادرٌ لنفسه يُحيل التمانع؟ قيل له: إنهم رحمهم الله قصدوا بالكلام إلى أنه لا بدّ من الأقسام التي ذكروها، وهو القول بوجود مُرادَيْهما، وأن لا يوجدا، أو يوجد أحدهما دون الآخر، ذلك مما لا بدّ من القول به. وما ذكرناه الآن لا ينافي ذلك؛ لأنّا قد قلنا: إن القول بذلك يؤدّي إلى أن لا يوجد مرادهما جميعًا من غير منع ومن غير وجه يُوجب تعذّره، فقد دخل ذلك في أحد الأقسام، وإن رتّبناه على خلاف المذكور في الكتب، ولا يصح إبطال الدلالة بعدول الشيوخ عن ذكره، بل يجب الانقياد له إذا لم يكن عليه مطعن.

فإن قيل: هلّا جوَّزتم إثبات قادرَيْن لأنفسهما، وأحَلْتم القول بأنهما لو راما الفعل كيف كان يكون حالهما، كقولكم في القديم جلّ وعزّ: إنه قادرٌ على الظلم، وتُحيلون القول بأنه لو فعله كان يدلّ على جهله، أو حاجته، أو لا يدلّ على ذلك؟ قيل له: قد بيّنا من قبلُ أنّ المَنْع من المُوجب مع الإقرار بالمُوجب لا يصح، فإذا ثبت ذلك، وكان تعذّر الفعل على القادر من غير وجهٍ يوجب تعذّره يمنع ما يوجب كونه قادرًا، فيجب نفي كون مَنْ هذه حاله قادرًا. وليس كذلك الحال في كونه جاهلًا محتاجًا مع صحة وقوع الظلم منه؛ لأنّ ذلك ليس بموجب عنه. وقد بيّنّا من قبلُ أنّ ذلك صحّ في كونه قادرًا على الظلم لمّا ثبت بالدّليل ما أوجب أن يقال فيه لك لكي لا تتناقض الأدلّة، ولم يثبت بالدّليل إثبات قادرَيْن لأنفسهما حتى يُحال ما يؤدّي إلى نقضه، والاعتبار الذي قدَّمناه يؤدّي إلى إبطال قادرَيْن لأنفسهما، فوجب القضاء بصحّته.

فإن قيل: أليس يتعذّر على القادر منّا إيجاد الفعل من غير وجهٍ معقول يمكن بيانه، نحو تعذّر مقدورهما في الوقت العاشر عليه في الوقت الثاني، ولم يُنْقِضْ ذلك كونه قادرًا، فهلّا جوَّزتم مثله في القادرَيْن لأنفسهما؟ قيل له: هذا مما سلف الجواب عنه؛ لأنّا قد بينّا أنّ الفعل إذا استحال وجوده في وقتٍ استحال من القادر إيجاده فيه؛ لأن صحة وجوده في الحال من غير وجه يُوجب تعذّره من مانع أو غيره، وذلك ينقض حقيقة كونهما قادرَيْن، فثبت بهذه الجملة صحة الدّلالة.

[أدلّة القدامى على أن القديم جلّ وعزّ واحد]

وقد اعتمد مَنْ تقدَّم في أن القديم جلّ وعزّ واحد، على أدلّةٍ، وقد اعترض شيوخنا كثيرًا منها، ونحن نُورد الأقوى من ذلك، ونبيّن القول فيه:

[أ ـ] دليلٌ آخر: [إنّ القول بإثبات ثانٍ مع الله تعالى يؤدّي إلى أن يستحيل أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر]

وأحد ما استدلّ به على أنّ الله سبحانه واحد أنّ القول بإثبات ثانٍ معه يؤدّي إلى أن يستحيل أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر، من حيث وجب كون كلّ واحدٍ منهما مريدًا بإرادة صاحبه، وكارهًا بكراهته، من حيث وجب كون إرادته وكراهيته لا في محلّ، ومن حقِّ كل قادرَيْن أن يصح أن يريد أحدهما ما يكرهه صاحبه، كما أنّ من حقِّهما أن يقدر أحدهما على ضدّ ما يقدر عليه صاحبه، فكما أنّ إثبات قادرَين ليس هذه حالهما يستحيل، فيجب استحالة إثباتهما مع استحالة كون أحدهما مريدًا لما كرهه الآخر.

[شُبهة]

فإن قيل: ما أنكرتم أن إثباتهما قادرَيْن لأنفسهما يصحّ وإنْ أدّى إلى ما ذكرتموه؛ لأن العلّة التي لها وجب في القادرَيْن منّا أن يصح أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر، هي لأن ما به يريد أحدهما لا يريد به الآخر، بل يختصّ به دون صاحبه، وما به يكرهه أحدهما من الكراهة لمَيْل، فلاختصاص كلّ واحد منهما بالإرادة والكراهة صح فيهما ذلك، وليس كذلك حال القادرَيْن لأنفسهما؛ لأنّ

ما به يريدان أو يكرهان واحد لا يمتنع إثباتهما قادرَيْن لأنفسهما، وإن استحال عليهما ما ذكرتموه. قيل له: إن الذي ذكرناه من صحة كون أحد القادرَيْن مريدًا لما يكرهه الآخر، في وجوب صحته في كل قادرَيْن كصحة كون أحدهما عالمًا بالشيء مع كون الآخر جاهلًا به، والوجه في ذلك ظاهر؛ لأن كلّ موصوف صحّ أن يستحقّ صفة من الصفات لم يتعلّق استحقاقه لها بموصوفٍ آخر، فيجب أن لا يصح إثبات قادرَيْن إلّا وهذه حالهما، ولم يحمل الغائب على الشاهد في ذلك حتى يجعل ما ذكرته في سؤالك فرقًا بين الأمرين.

[شُبهة]

فإن قيل: إنما لا تتعلق صحة الصفة لأحد الموصوفين بالآخر إذا لم يكن ما أوجب الصفة لأحدهما يُوجبها للآخر. فأمّا إذا كان المُوجب لها فيهما معنًى واحد، فما ذكرتموه لا يصح، كما أنّ حلول المعنى في أحد المعنيَيْن لا يتعلّق بحلوله في المحلّ الآخر، فلم يمنعكم ذلك من إثبات التأليف مفتقرًا في حلوله في أحدهما إلى حلوله في الآخر، ويفارق سائر الأعراض، فجوّزوا في القادرَيْن في الغائب ما ذكرناه، وإن فارق حالهما حال القادرَيْن في الشاهد. قيل له: إنّ ما ذكرناه من أنَّ مِنْ حقِّ كل قادرَيْن أن يصح من أحدهما أن يريد ما يكرهه الآخر واجب في قسمة العقل في كلّ قادرين من غير تخصيص؛ وكما يجب كون الموجود قديمًا أو مُحدثًا من غير تخصيص، وما هذه حاله لا يصح أن يعترض عليه بالمقايسة، وإنما صحّ أن يثبت التأليف حالًّا في محلَّيْن؛ لأن ما يحلّ في المحلِّ الواحد، وما لا يحلّ، وكيفية ذلك، طريقه الاستدلال، فيجب أن نُثبت كلّاً منه بحسب قيام الدلالة عليه، وليس له أصل في العقول يجعل غيره فيه نحو ما ذرناه في صحة كون أحد القادرَيْن مريدًا لما يكرهه الآخر.

واعلم أنّ الطريق في أنّ أحد القادرين منّا يصح أن يريد ما يكرهه الآخر، هو الاستدلال بما عَلِمْناه من أنّ أحدهما يريد بإرادة تختصّه، فصحّ أن يريد ما يكرهه الآخر؛ لأن كراهة الآخر مختصّة به، فلذلك جوَّزنا كون كل واحد منهما مريدًا لما يكرهه الآخر، كما جوَّزنا كونه عالمًا بما يجهله الآخر. وربما نعلم كون غيرنا مريدًا لما نعلم من أنفسنا أننا نكرهه، لكن ذلك لا

يصح إلّا في الشاهد، فلا يمتنع أن يقال: إنّ القادرَيْن لأنفسهما لا يصح هذا الوجه فيهما؛ لأن ما به يريدان أو يكرهان واحد، فلا يصح أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر لهذه العلّة، كما يستحيل أن يعلم أحدهما ويجهل الآخر من حيث كانا عالمَيْن لأنفسهما، وأن يوجد أحدهما ويُعدم الآخر من حيث كانا موجودَيْن لأنفسهما.

[ب ـ] دليلٌ آخر: [إن القول بإثبات الثاني يؤدّي إلى كون العلّة الواحدة مُوجبة للصفة لذاتين]

وأحد ما استدلّ به على نفي الثاني أنّ القول بإثباته يؤدّي إلى كون العلّة الواحدة مُوجبة للصفة لذاتين بأن توجد الإرادة لا في محلّ، فتوجب كونهما مريدين بها، وقد عَلِمْنا استحالة ذلك في الشاهد في صفات الحمل وصفات المحلّ، فإذا صحّ ذلك وجب إبطال الثاني. يقوّي ذلك أنّ العلّة لو صح أن تتعدّى الواحد فيما توجبه له من الصفة، لم يقف في الإيجاب على حدٍّ مخصوص، كما نقوله في تعلّق القدرة بمقدورهما، فيجب استحالة تعلّق العلّة الواحدة بأكثر من معلولٍ واحد، ويجب القضاء بفساد ما أدّى إلى خلافه.

[شُبهـة]

فإن قيل: أليس من قولكم: إنّ البياض الواحد ينفي الأجزاء الكثيرة من السّواد، والفناء ينفي الجواهر كلّها، ولم يوجب ذلك فسادًا، فجوّزوا كون القديمين مريدين بإرادةٍ واحدة، ولا يؤدّي ذلك إلى فساد؟ قيل له: إنّ انتفاء الشيء بغيره لا يجري مجرى معلول العلل؛ لأن الضدّ عند وجوده يجب أن ينتفي ما يضادّه لاستحالة وجودهما؛ لأن الموجود يوجب للمعدوم منهما حالًا. وإذا صحّ ذلك، لم يكن الضدّ الموجود بأن يوجب انتفاء بعضه بأوْلى من بعض، وليس كذلك معلول العلّة؛ لأن العلّة تُوجب حالًا لغيرها، فلا يصح أن يوجب ذلك إلا لذاتٍ واحدة، أو لجملة هي في الحكم كالذّات الواحدة، وما أدّى إلى خلاف ذلك وجب فساده، وحلّ محلّ حدوث المحدث من جهة الفاعل؛ لأن الفاعل، لمّا اقتضى لكون قادرًا حدوثه، لم يصح تعلّق حدوثه بأكثر من واحد، فكذلك لا يصح تعلّق الإرادة بأكثر من واحد.

[شُبهة]

فإن قيل: أليس السبب يتعلّق بمسبّبات كثيرة، حتى لو صادف وجود الاعتماد مماسّة محلّه لمحالّ متغايرة، أوجب في كلٍّ واحدٍ منها غير ما يوجبه في الآخر؛ لأن ما يحلّ أحد المحلَّيْن لا يصح حلوله في الآخر، فجوّزوا مثله في إيجاب العلّة لما تُوجبه؟ قيل له: إنّ السبب لا يوجب المسبّب إيجاب العلّة للمعلول، وإنما يوجد به من جهة القادر؛ لأنه المُوجد للمسبّب بإيجاد السبب، فلذلك صح أن يولّد أفعالًا في محالّ على البدل وعلى الجمع، وليس كذلك حال العِلل لأنها مُوجبة، فلا يصح أن تُوجب الصفة إلا لموصوف واحد.

[شُبهة]

فإن قيل: إذا صحّ فيما يتعلق بغيره أن يختلف الحالّ فيه، ففيه ما يتعلق بجملة من الأشياء دون آحادها؛ كالعلم المتعلّق بالأشياء على طريق الجملة، ومنه ما يتعلّق بشيءٍ واحد مفصّلًا كالإرادة والعلم، ومنه ما يتعلّق بما لا يتناهى كالقدرة والشهوة، فجوّزوا أن يختلف حال العِلل فيما تُوجبه، فتُوجب مرّة الحال لموصوف واحد، وتُوجب مرّة أخرى لموصوفين. قيل له: إنّ الشيء إذا تعلّق بغيره، فإنما يتعلق به لما هو عليه في ذاته، لا أنه علّة في التعلّق، فلذلك صحّ أن تختلف أحوال في التعلّق بحسب ما يقتضيه جنسه. وليس كذلك حال العلّة لأنها تُوجبه، فلا يصح أن تُوجب إلّا معلولًا واحدًا.

واعلم أنّ الكلام في أنّ العلّة لا تصح أن توجب الصفة لذاتين طريقه الاستدلال، وإنما عَلِمْنا أنّ ذلك لا يصح في الشاهد؛ لأنّ من حقِّ العلّة أن لا توجب الحكم لما تُوجبه إلّا بعد أن تتعلّق به ضربًا من التعلّق مخصوصًا، وقد ثبت أنّ كلّ علة تختص المحلّ أو الجملة، فلا بدّ من أن تكون متعلّقة بأحدهما دون الآخر.

[شُبهة]

ولقائلٍ أن يقول في القديمين: إنّ إرادة أحدهما يجب أن تكون إرادة الآخر؛ لأنه ليس لها من الاختصاص بأحدهما إلّا ما لها من الاختصاص

بالآخر، فما أوجب كون أحدهما مريدًا بها يوجب كون الآخر مريدًا بها أيضًا، ولو صح تعلّق العلّة الواحدة في الشاهد بمعلولات يصح كونها علّة للكل. وإنما نقول في القدر وما شاكلها مما يتعلّق بغيره أنّ تعلّقه إذا تجاوز الواحد لم ينحصر، والعِلل مفارقة له في ذلك، ولا يجب حملها عليه.

على أنّ الشيء في تعلّقه بغيره، إذا تجاوز الواحد، إنما لا ينحصر؛ لأنه ليس هناك ما يوجب اختصاصه بقدر دون قدر. ولو حصل ما يُوجب ذلك فيه، لم يمتنع تعلّقه بالمتناهي على ما نقوله في تعلّق العلم على طريق الجملة بما يتعلق به، ولذلك جوّزنا أن تتعلّق القدرة بأجزاء كثيرة من التأليف تفعل بها في محلٍّ واحد إذا جاوز بها القادر أجزاء كثيرة؛ لأن هناك قدرًا مخصوصًا تكون القدرة بأن تتعلّق به أوْلى من غيره، فكذلك القول في العِلل، وهذه جملةٌ كافية.

[ج ـ] دليلٌ آخر:
[من حقِّ كل قادرَيْن أن يصح اختلاف دواعيهما وأغراضهما]

وقد استدلّ على أنه لا ثاني مع الله بأنّ من حقِّ كل قادرَيْن أن يصح اختلاف دواعيهما وأغراضهما، وإلا التبس حالهما بحال قادرٍ واحد، ولو كان معه تعالى ثانٍ؛ لأدّى إلى خلاف ذلك، لأنه كان يجب كونهما عالمَيْن بأنفسهما، ويستحيل عليهما الظنون، فلا يصح على هذا الحدّ أن تختلف دواعيهما؛ لأن ما يعلمه أحدهما صلاحًا يعلمه الآخر كذلك، وما أدّى إلى ذلك وجب فساده لِمَا فيه من التباس حال القادرين بحالٍ واحد.

[شُبهـة]

فإن قيل: أليس قد يصح الفعل من القادر، وإنْ لم يكن إليه داعٍ، فكيف يقال: إنّ دواعيهما إذا اتّفقا، التبس حالهما بحال القادر الواحد، مع تجويز تمانعهما والحال هذه؟ قيل له: إنّ الفعل، وإنْ صحّ من القادر في الحقيقة، فمن حقِّ العالم بجميع أفعاله أن لا يفعله إلّا لغرض. فإذا وجب ذلك فيه، فلو كان معه تعالى ثانٍ، لأدّى إلى ما قلناه؛ لأنه لا يصح أن يفعل أحدهما الشيء

إلّا لعلمه بأنه على صفة تقتضي إيجاده، ومتى وجب ذلك لم يصح من الآخر أن يكون غرضه خلاف ذلك، وفي هذا إيجاب ما قدَّمناه من التباس حال القادرَيْن بحالٍ قادرٍ واحد.

[شُبهة]

فإن قيل: إنما يجب في القادرَيْن أن تختلف دواعيهما إذا تغاير مقدورهما، ويجب لو كان معه تعالى ثانٍ أن يكون مقدورهما واحدًا، فلا يجب ذلك فيهما. قيل له: هذا يؤكّد الدّلالة؛ لأنه يوجب أن لا يتغايرا فعلهما ولا تختلف دواعيهما، وهذا في أنه يوجب التباس حالهما بحال قادرٍ واحد آكد.

واعلم أنه لا يمتنع تساوي الفعلين الضدَّيْن في الصلاح، وإذا لم يمتنع ذلك، فلو كان معه ثان، كان لا يمتنع أن يحاول أحدهما إيجاد فعل، ويحاول الآخر إيجاد ضدّه، لعلّهما بتساويهما في الصلاح والحسن، وهذا يُوجب انفصال حالهما من حال قادرٍ واحد؛ لأنه قد اختلف غرضهما في الفعل كما ترى. على أن الفعل الحسن، إذا لم يحصل له صفة زائدة على حسنه، أو على كونه إحسانًا، فلفاعله أن يفعله، وله أن لا يفعله. فإذا صحّ ذلك، لم يمتنع من أحدهما أن يريد إيجاد فعل حسن، ومع علم الآخر بحسنه لا يريد فعله ويريد فعل ضدّه إذا كان بمنزلته.

على أن القادر لا يمتنع أن يفعل الصلاح وغيره، والحسن والقبح، ويصح ذلك منه وإن كان لا يختاره، فلو كان معه ثانٍ، لكان لا يمتنع أن يحاول أحدهما إيجاد الشيء، ويحاول الآخر ضدّه، وإن اختلفا في الحسن والقبح، وأنهما لا يختارانه، لا يُخرجهما من صحة ذلك فيهما. ومتى صح ذلك فيهما، فقد انفصل حالهما من حال قادرٍ واحد.

على أنّ هذا المستدلّ، إن قصد بهذا الدليل أنه متى لم يختلف دواعيهما، لم يكن لنا طريق إلى إثباتهما، فلا وجه للتعلّق به؛ لأن لقائلٍ أن يقول: جوّز ذلك، وشكّ فيه، وإن لم يكن لك إلى إثباته طريق، وله أن يقول: إنّ اعتمادك على أنّ لا دليل عليه يصح بانفراده، وإن لم يقدم هذه المقدمة، فلا وجه لذكرها، وإن أراد أنّ حالهما يلتبس بحال قادرٍ واحد، فقد بينّا فساد ذلك.

فإن قال: أُريد بذلك أنّ إثبات قادرَيْن تتّفق دواعيهما لا يصحّ، كما لا يصح مثله في الشاهد. وهذا بعيد؛ لأن ما له لم يصح ذلك في الشاهد اختصاص كلّ واحد من القادرَيْن بضروبٍ من الدَّواعي دون صاحبه من ظنٍّ واعتقاد وغيره، وذلك لا يتأتّى في القادرَيْن لأنفسهما، فالتعلّق بهذه الدلالة يبعد من هذا الوجه.

[د ـ] دليلٌ آخر:
[إثبات ثانٍ مع الله جلّ وعزّ هو إثبات اثنين لا ينفصل حالهما من حالٍ واحد]

وقد يستدلّ على ذلك بأن يقال: إنّ في إثبات ثانٍ مع الله جلّ وعزّ إثبات اثنين لا ينفصل حالهما من حالٍ واحد، وما أدّى إلى ذلك وجب فساده؛ لأن مقدورهما يجب كونه واحدًا، وكذلك إرادتهما وكراهتهما ودواعيهما، ولا يجوز أن يحتاج أحدهما إلى ما يستغني عنه الآخر، أو يستغني عمّا يحتاج إليه، أو يختصّ بحالٍ يستحيل على صاحبه، وهذا يوجب ما قلناه من التباس حال الاثنين بحالٍ واحد، وذلك يوجب القطع على الواحد، وعلى نفي الاثنين.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنّ أحدهما ينفصل من الآخر في نفسه وذاته، وإنْ كانت أوصافهما وأفعالهما متساوية، فلا يوجب ذلك إبطال كونهما اثنين. قيل له: إنه لا سبيل إلى إثباتهما اثنين في ذاتهما مع القول بما ذكرته من أنهما لا يصح أن يختلفا في صفاتهما وأفعالهما، كما لا يصح إثبات الواحد واحدًا مع القول بأنّه يتغاير في صفة، أو يختلف، ولا فرق بين إثبات اثنين بحقيقةِ الواحد وبين إثبات الواحد بحقيقة اثنين.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنّ حالهما ينفصل من حال الواحد بأن يعلم باضّطرار تغايرهما، وإن استويا في الفعل والصفات. قيل له: إنّ طريق إثباتهما، إذا كان هو الدّليل، فيجب أن يكون في الأدلّة ما يقتضي انفصال حالهما من حال الواحد، ويجب أن يكونا في أنفسهما على صفة يمكن العلم بكونهما اثنين؛ لأن من حقّ

العلم أن يتعلّق بالشيء على ما هو به، والحقائق لا تنقلب بتعلّق العالم بها، فيجب إثباتهما اثنين على الحقيقة، وانفصال حالهما من حال الواحد، ثم يحكم بصحة العلم بهما.

[شُبهة]

فإن قيل: إن أحدهما يصح أن يفعل ضدّ ما يفعله الآخر، وتصح مخالفة دواعيه لدواعي الآخر، فبذلك ينفصل حالهما من حال الواحد. قيل له: إنّ مقدورهما يجب كونه واحدًا، فلا يصح ما ذكرته أوّلًا. ودواعيهما يجب أن لا تختلف مع كونهما قادرَيْن للنفس؛ وإنما نعلم صحة اختلافهما في الدَّواعي متى علم كونهما اثنين، فلا يصح الاعتراض على الطّريق الذي به يُتوصّل إلى نفي كونهما اثنين.

واعلم أنّ اختصاص أحد الشيئين بصفة ليست هي صفة الآخر يوجب انفصالهما من الواحد؛ لأنه لا يصح أن يستحق الصفة ولا يستحقها، ويصح أن يعلم من جهة الاضّطرار تغايرهما وانفصال حالهما من حالٍ واحد، وإنْ كان من جهة الاستدلال لا يصح. ومتى صح بطريق من الطرق معرفة تغايرهما، وانفصال حالهما من حالِ الواحد، فقد سلِم القدح في الدّليل.

وبعد، فإنّ المعلوم من حال الاثنين أن أحدهما يصح أن يقتضي علمه بحسن الشيء إيجاده، ولا يقتضي ذلك في الآخر، وذلك يوجب انفصال حالهما من حال الواحد. على أن أحدهما لو توهم خروجه من كونه قادرًا، لصح من الآخر الفعل، وذلك لا يتأتّى في الواحد، فجميع ما ذكرناه يُوهِن هذا الدليل.

[هـ ـ] دليلٌ آخر: [دليل أبي القاسم البلخي]

وقد استدلّ أبو القاسم البلخي[1] رحمه الله بقريب مما ذكرناه؛ لأنه قال: قد ثبت أن حقيقة الغيرين أن يوجدا في مكانين أو زمانين، أو يصح وجود

(١) أبو القاسم البلخي (٢٧٣ ـ ٣١٩ هـ): هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، البلخي الخراساني، أبو هاشم: أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمى «الكعبيَّة». أقام في=

أحدهما مع عدم الآخر على بعض الوجوه، فإذا استحالت هذه الوجوه في القديمين، وجب استحالة تغايرهما، وكونهما اثنين يوجب تغايرهما، وذلك يتناقض؛ لأنه يؤدّي إلى إثباتهما على وجهٍ يوجب التغاير وينفيه، فيجب القطع على أنّه جلّ وعزّ واحد لا ثاني له.

[مقالة شيوخ المعتزلة]

وقد بيّن شيوخنا رحمهم الله إبطال هذا الحدّ في الغيرين وبيَّنوا أن حقيقة الغيرين سواه، ونحن نستقصي القول في ذلك في باب الكلام على الكلابية. فإذا بَطُل أن يكون ذلك حدًّا للغيرين، لم يمتنع أن يقال: إنّ معه جلّ وعزّ ثانيًا، ويكون غيرًا له من حيث لا يدخل أحدهما في جملة الآخر كالسوادين في محلٍّ واحد.

[شُبهـة]

فإن قال: إنّ غرضي بالدّلالة التي ذكرتها أنّ القول بإثبات ثانٍ مع الله يؤدّي إلى إثبات اثنين على وجه لا ينفصل حالهما من حال الواحد من جهة المعنى سُمّيا غيرين أو لم يسمّيا بذلك. قيل له: قد بينّا بطلان هذا الوجه فيما تقدَّم بما لا وجه لإعادته.

[مقالة أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إن اعتقاد الاثنين اثنين بخلاف الصفة التي ذكرها يصح، والإخبار عنهما يصح، ولا يتناقض اعتقاد ذلك والخبر عنه، وذلك يوجب انفصالهما عند المعتقد من الواحد، فلا يصح إبطال قوله بأنه يؤدّي إلى أن يلتبس الاثنان بالواحد. ومتى قيل له يلتبس طريق ذلك، فلا يصح قيام الدّلالة على كونهما اثنين، وذلك رجوعٌ إلى أنه لا دليل على إثبات

= بغداد وتوفي ببلخ، له كتب منها: «التفسير»، و«تأييد مقالة أبي الهذيل»، و«قبول الأخبار ومعرفة الرجال»، و«مقالات الإسلاميين» وغيرها، توفي سنة ٩٣١ م، ومنذ مدة، أعدنا بناء تفسيره، ونشرناه في «موسوعة تفاسير المعتزلة»، الصادرة عن دار الكتب العلمية. (تاريخ بغداد ٩/ ٣٨٤؛ المقريزي ٢/ ٣٨٨؛ وفيات الأعيان ١/ ٢٥٢؛ لسان الميزان ٣/ ٢٥٥؛ طبقات المعتزلة ص ٨٨؛ هدية العارفين ١/ ٤٤٤).

ثانٍ مع الله، وبطل القول بأنهما لا يعقلان اثنين، ولا ينفصل حالهما من حال الواحد. وقد بيننّا أنّ انفصالهما من الواحد بالعلم الضروري يصحّ، ولا بدّ من أن نثبت كلّ واحد منهما قادرًا على أن يضطرّ الواحد منّا إلى ذلك.

وبعد، فإنّ القديم تعالى قادرٌ على إيجاد حيّين لا فصل بينهما في الصورة على وجهٍ من الوجوه، ولا يوجب التباسهما بالواحد نفي كونهما اثنين، بل قيل: إنّ العلم بكونهما اثنين، لما صحّ، ثبت ذلك فيهما، فكذلك القول فيما ذكره.

وليس له أن يقول: قد كان يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر، ويصح أن يتغايرا بالمكان، وذلك يوجب انفصال أحدهما من الآخر، ففارق حكمهما حكم القديمين؛ وذلك لأنه كان يجب إذا كان وقت وجودهما واحدًا وجدا معًا أن يلتبس الحال فيهما في ذلك الوقت، وأن لا نفصل بينهما وبين الواحد من غير جهة الإدراك.

[شُبهة]

فإن قال: إذا صحّ أن نفصل بينهما من وجهٍ من الوجوه، فقد استقام القول بمفارقتهما للواحد. قيل له: فكذلك إذا صحّ أن نعلم باضّطرار مفارقة القديمين للواحد، فقد تمّ القول بانفصالهما من الواحد.

[و ـ] دليلٌ آخر: [أدلّة أبي الهذيل العلّاف وأبي علي الجبائي]

وقد استدلّ شيخنا أبو عليّ رحمه الله، وقبله شيخنا أبو الهذيل، والخلف مِنَ المتكلّمين، بقريب مما قدَّمناه، وهو أن إثبات اثنين لا يصح أن لا يكونا في زمانين، أو مكانين، أو يختلفان بوجهٍ من الوجوه. فإذا لم يصح ذلك، لم يمكن أن يثبتا اثنين أو يعلما كذلك، وذلك يوجب كون القديم سبحانه واحدًا.

[اعتراض أبي هاشم على الدّليل]

وقد اعترض شيخنا أبو هاشم رحمه الله هذه الدلالة في كتاب (العيون)[(١)] من وجوهٍ كثيرة، واستقصى القول فيه وفي غيره من كتبه، وقال: إنّ المعتمد

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

في هذه الدلالة، إنْ أراد إثبات اثنين، لا يصح في الشاهد إلّا على هذا الوجه، فقد عُلِم أنّ إثبات الواحد في الشاهد لا يصحّ أيضًا إلّا في زمان، أو مكان، فإن أوجب ذلك نفي الثاني، فما قلناه يوجب نفي الواحد.

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: لا يمتنع أن يعتقد المعتقد إثبات ثانٍ مع الله، ويثبتهما لا في زمان ولا في مكان، ويُجيز ذلك عن حالهما، فلا بدّ في إفساد اعتقاده من دليل سوى هذه الدعوى. وقد ثبت أنّ القديم تعالى يصح أن يخلق جوهرًا منفردًا، فيوجد لا في زمان ولا في مكان، إذا لم يكن هناك حادثٌ سواه، ثم يخلق من بعدُ جوهرًا آخر لا في زمان ولا في مكان، وذلك يقتضي إثباتهما اثنين لا في زمانين، ولا في مكانين، ولا بينهما اختلاف. هذا إن أراد بالمكان ما يتمكّن الجسم عليه، وإن أراد به المحلّ، فقد عُلِم أنه لا محلّ للجوهرين، ولا لإرادتي القديم سبحانه لو خلقهما لا في مكان، ولم يوجب ذلك أن لا يكونا اثنين، فإن قال: أعني بما أوردته من الدلالة أنّ إثبات ثانٍ مع الله يوجب أن لا ينفصل حالهم من حال الواحد، من حيث يجب اشتراكهما في الصّفات والأفعال، ذلك مما قد بينّا من قبلُ القول فيه، وهو أقوى ما يُقال في هذا الباب.

[ز ـ] دليلٌ آخر:
[لو كان معه تعالى ثانٍ لم يخلُ من أن يستسرّ أحداً بسرٍّ دون صاحبه]

وقد استدلّ على ذلك بأنه لو كان معه ثانٍ، لم يَخْلُ من أن يستسرّ أحدًا بسرٍّ دون صاحبه، أو لا يصح ذلك، فإن قدر على ذلك، فصاحبه جاهل، أو غير عالم بما استسرّ به دونه، وفي ذلك إخراج له من أن يكون قديمًا، وإن لم يقدر على ذلك فهو عاجز أو متناهي المقدور، وذلك يخلّ كونه قديمًا، فيجب كون القديم جلّ وعزّ واحدًا، وهذا في غاية البعد؛ لأن كلّ واحد منهما، إذا وجب كونه عالمًا لنفسه، وجب أن يعلم كل ما يصح كونه معلومًا، وإذا وجب ذلك فيهما، لم يصح أن يستسرّ أحدهما دون صاحبه شيئًا، وإذا استحال ذلك استحال كونه مقدورًا.

[شُبهة]

ولقائلٍ أن يقول: إنما لا يصح أن يستسرّ أحدهما دون صاحبه؛ لأن ذلك ليس بمقدور، لا أنه يقدر على ذلك أو لا يقدر، وهذا في بابه بمنزلة قائل لو قال: أيوصف أحدهما بإعدام صاحبه أم لا يوصف بالقدرة على ذلك؟ وتوصّل بذلك إلى نفي الثاني، فكما لا يصح ذلك لأن إعدام القديم يستحيل، فدخوله تحت القدرة مُحال، وكذلك اسْتِسْرار الشيء دونه، فإذا ثبت ذلك، لم يجب أن يكون أحدهما، إذا لم يصح أن يستسرّ بشيءٍ دون صاحبه، أن يكون عاجزًا؛ لأن العاجز إنما يجب كونه عاجزًا عن الشيء إذا صح وجود ذلك الشيء. فأمّا إذا استحال ذلك فيه، لم يجب إثبات مَنْ لا يصح أن يفعله عاجزًا، كما يجب ذلك في اجتماع الضدَّيْن، وقلب الأجناس وما شاكله.

[ح ـ] دليلٌ آخر:
[لو كان له تعالى ثانٍ لم يخلُ القول فيهما من وجهين:...]

وقد استدلّ على ذلك بأن تعالى لو كان له ثانٍ، لم يخلُ القول فيهما من وجهين: إمّا أن يقدر كل واحد منهما على أن يظهر أياديه، ويدلّ على نفسه وعلى أنه المُنْعِم بها ليُشْكَر، أو لا يقدر عليه؛ فإن لم يقدر عليه، وجب كونه عاجزًا أو ممنوعًا، وذلك يُحيل كونه قديمًا، وإن قدر على ذلك، لم يخلُ من أن يفعله، أو لا يفعله؛ فإن فعله لوجب أن يُعرف عند الفكر والنظر صنع أحدهما، ويَفْصُل بينه وبين صنع الآخر، وذلك مفقود؛ وإن قدر على ذلك، ولم يفعله، فهو عابث؛ لأن مَنْ قَدِر على إظهار نِعَمِه التي يستحقّ بها الشكر والمدح من غير ضررٍ يلحقه، فلم يفعله، فيجب كونه عابثًا، وذلك لا يصح على القديم، فيجب الحكم بأنه تعالى واحدٌ لا ثاني له.

واعلم أنّ ما ادَّعاه من أنه يقدر على إظهار أياديه مسلم، وما قاله من أنه يُوصف بالقدرة على أن يبيّنها من أيادي غيره؛ فلقائلٍ أن يقول: إنّ ذلك ليس بمقدور، فلا يجب وصفه بالقدرة عليه؛ لأن ما يقدر عليه أحدهما يقدر الآخر

على مثله، فلا يكون لأحد الفعلين من الاختصاص في باب الدّلالة عليه؛ لأن ما ليس للآخر فلا يمكن أن يَعْلم به فاعله معيّنًا، ولا يصح كونه دليلًا عليه، قصد إليه أم لم يقصد؛ لأن القصد لا يؤثّر في هذا الباب. فمتى عَلِم من حال الشيء أنه لا يصح أن يدلّ على أمرٍ من الأُمور لم يتغيّر حاله بالقصد، فلا يجب إذا لم يوصف بالقدرة على ذلك أن يكون عاجزًا، ويفارق حالهما حال القادرَيْن منّا؛ لأن أحدهما قد ينفصل من الآخر المُنْعِم عليه بوجوه سوى الفعل، ولو لم يصح أن يعرف الفصل بينهما إلا بالفعل، وعلم أن مثل ما يقدر عليه أحدهما يقدر عليه الآخر، لم يصح وصف أحدهما بالقدرة على أن يبيّن صنعه من صنع صاحبه كما ذكرناه في القديمين.

وبعد، فلو ثبت أنه قادرٌ على إبانة أياديه من أيادي صاحبه، لم يمتنع أن يقال: إنه يحسن منه أن ينعم، وإن لم يَبِنْ ذلك من نِعَم صاحبه، ولا يوجب ذلك كونه غنيًّا؛ لأنه لما يختصّ به من النفع للغير يحسن، وإن لم يَبِن من نِعَم غيره؛ ولذلك يُحسن الإنعام على مَنْ لا يعقل موضع النعمة، ولا يصح منه القيام بشكره، كالأطفال والبهائم.

فإن قيل: أفليس القادر منّا، لو صح أن ينفع غيره على وجهٍ يقتضي صحة معرفته بأنه المُنْعم دون غيره، وصحة شكره إيَّاه، فلم يفعله على هذا الوجه كان قبيحًا، فهلّا قلتم بمثله في القديم سبحانه؟ قيل له: لو صحّ من الواحد منّا الإنعام على غيره بما لا نلحقه فيه كلفة لحَسُن منه ذلك، وإن لم يعرف المُنْعم عليه موقع النعمة ليشكره؛ وإنما يقبح منه ما سألت عنه لو قَبُح من حيث كان يلحقه الضّرر بالإنعام، وإنما يحسُن ذلك عنده لأنه يعتاض عليه ما يلحقه من السرور بالشكر، فلذلك يصح أن ينعم على الوجه الذي سألتَ عنه.

فأمّا إذا كان مقصده بالإنعام استحقاق الثواب، وفعله لحسنه في عقله، فلذلك يحسن منه وإن لم يشكره عليه، ولا صحّ لك منه. ولذلك يصح من الواحد منّا أن ينفع الطفل والبهيمة إن تعذّر منهما الشكر. ولا فرق بين تعذّر الشكر من المُنعم عليه لشيء يرجع إليه وبين تعذّره منه لشيءٍ يرجع إلى المُنْعم، وأنه لا يصح أن يعرف أنه المنعم دون غيره.

[ط ـ] دليلٌ آخر: [لو كان معه تعالى ثانٍ لسقط التكليف]

وقد استدلّ على ذلك بأن قيل: لو كان معه تعالى ثانٍ، لأدّى إلى أن لا يعرف المكلّف مَنْ تلزمه عبادته من حيث لا يعرف مَن الذي خلقه واختاره وأنعم عليه النِّعم التي تُوجب العبادة، وفي ذلك إسقاط التكليف، فإذا ثبت صحته، وجب القول بأنه لا ثاني له.

واعلم أنّ سائر ما كلّفه المكلّف من جهة العقل يصح منه أداؤه، وإن لم يعرف ذات المُنْعِم عليه، والفصل بينه وبين غيره، كما يصح منه أن يفعله إن لم يعلم أنّ له صانعًا أصلًا، ولو كان من شروط صحته التقرّب به إلى مَنْ يعبده، لما صح ذلك منه مع الجهل به أصلًا؛ فإذا صحّ أن هذه الأفعال تصح منه على هذا الوجه، لم يمتنع القول بأنّ المكلّف يصح تكليفه وأداء ما كلّفه، وإن لم يعرف الذي أنعم عليه. والقول في معرفة الله، وسائر المعارف العقلية، كالقول في سائر العقليات، في أنه يصح منه على الوجه الذي كلّف، وإن لم يعرف المُنْعِم عليه، وذلك في المعرفة واجب؛ لأن علمه بالله لا يصح أن يكون متقدّمًا له؛ لأنه يوجب كونه متقدّمًا لنفسه.

وبعد، فإنّ معرفة الله إنما صارت لطفًا من حيث علم عندها استحقاق العقاب على القبيح، والثواب على الحسن، فيكون المكلّف عند علمه بهما أقرب إل اجتناب القبيح والإقدام على العبادة، وذلك يتمّ له، عَلِم أن القديم جلّ وعزّ واحد لا ثاني له، أو لم يعلم، فالتعلّق بجميع ذلك لا يصح.

[مقالة أبي هاشم]

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنّ الإنعام قد يستحقّ به الشكر على الجملة، وإن لم يعرف المُنْعم عليه مَنْ يشكره على التفضيل، فكذلك لا يمتنع عليه ما يستحقّ به العبادة، وإن لم يعرف مَنْ يعبده على التفصيل إذا عَلِم في الجملة المُنعم عليه.

[ي ـ] دليلٌ آخر: [أن الصفة تدلّ على صانعٍ واحد]

ومما استدلّ به على ذلك أنّ الصفة تدلّ على صانعٍ واحد، ولا تقتضي صانعًا ثانيًا، كما لا تقتضي ما زاد عليه، وإثبات الثاني كإثبات ثالث ورابع،

ثم كذلك أبدًا إلى ما لا نهاية له، وذلك فاسد، فثبت أن القديم تعالى لا ثاني له.

[شُبهـة]

ولقائلٍ أن يقول: قد عُلِم بالدليل استحالة ما لا يتناهى من القدماء، وثبت الواحد، فيجب القضاء بصحة هذين الوجهين؛ فأمّا العدد المحصور، فلا دليل على نفيه، فيجب التوقّف فيه، كما يجب التوقّف في سائر ما لا دليل عليه، وإنما كان يتمّ ما قاله لو كان ما له بَطُل إثبات ما لا نهاية له من القدماء ثابتًا في العدد المحصور، فأمّا إذا لم يثبت فيه فارق حاله حاله، وهذا كما يجوز وجود العدد المحصور من القادر، ويحيل أن يوجد ما لا نهايةَ له.

وقد اسْتُدِلّ بهذا الكلام على طريقةٍ أخرى، وهو أنه قيل له: من حقِّ الواحد إذا تعدّى في حكمه أن لا يقف على عددٍ محصور، كما تقولونه في القدرة وكيفيّة تعلّقها بما تتعلّق به، وكقولكم في سائر أجناس الأعراض أنها لو تعدّت في الثبوت الواحد لم تقف على حدّ، وقلتم في القدرة والعجز لما لم يكن لهما في الجنس ثانٍ تعلّقا بالشيء الواحد فقط، فكذلك القول في القديم تعالى أنه لو تعدّى الواحد لم يقف على حدّ، وإذا بَطُل إثبات ما لا نهاية له من القدماء، بَطُل ببطلانه إثبات ثانٍ وثالث، ووجب كون القديم تعالى واحدًا.

واعلم أن الذي نعتبره في القدرة، هو أنها إذا تعلّقت بالمقدور، متى تعدَّت في التعلّق الوجه الواحد، لم تنحصر. فأمّا من حيث إثبات الأعداد، فلا يجب فيه ما ذكرته دون أن يعلم بُدليل مستأنف أنه لا يتعدّى الواحد في التعلّق، ولذلك يجوز تعلّق العلم بمعلومات على جهة الجملة، وحلول التأليف في المحلَّيْن.

[شُبهـة]

فإن قيل: إذا كان تعلّقه جلّ وعزّ لنفسه بالمقدور كتعلق القدرة ولم تتعدّ الواحد في التعلق من بعض الوجوه، وفي الوجه الذي تعدّت لم تقف على حدّ، فقولوا في القديم تعالى مثله، واعتمدوا على هذا الدليل فيه. قيل له: إنّا نعتمد على ذلك في القدرة ليثبت حكمها به، لا ليثبت عددها، وقد ثبت أنّ

حكم القديم سبحانه مفارق لحكمها في هذا الوجه من حيث تعلّق بالمقدور تعلّق القادرين، فيجب أن يجوز أن يكون حاله مخالفًا لحالها، فيصح أن يتعدّى عن كونه واحدًا، ويقف على حدٍّ، ويفارق القدرة في هذا الباب، وإنما يجب ذلك في الحوادث لأنها مُحدثة، فيصح أن يتعلّق القادر بها على هذا الوجه. فأمّا القديم، فلا يجب ذلك فيه؛ فقد بان بهذه الجملة ما في هذا الكلام.

[ك ـ] دليلٌ آخر: [إثبات الثاني إثبات ما لا دليل عليه من جهة العقل]

وقد اسْتُدِلّ على ذلك بأنّ في إثبات الثاني إثبات ما لا دليل عليه من جهة العقل، وما لا دليل عليه يجب نفيه؛ لأن إثباته يؤدّي إلى الجهالات بأن تثبت في الأسود معانٍ بها صار أسود غير السواد من غير دليل، ويؤدّي إلى أن يثبت من معلول العلل غير ما عقلناه، وما أدّى إلى هذه الجهالات وجب فساده، وذلك يوجب كون القديم تعالى واحدًا.

[شُبهة]

فإن قيل: أليس تجوّزون في دار مبنية أنّ بانيها أكثر من واحد، وإن لم يكن عليه دليل، فجوّزوا مثله في القديم؟ قيل له: إن للعلم بأنّ للدار بانيين وثلاثة طريقًا سوى الاستدلال، وهو المشاهدة أو الخبر، فلا يجب إذا لم يكن عليه دليل نفيه، وليس للعلم بإثبات ثانٍ قديم طريق سوى الدلالة لو كان معه ثانٍ، فإذا تعذّرت وجب نفيه.

[شُبهة]

فإن قيل: جوّزوا أن يُعلم القديم الثاني من جهة السَّمع، وإن لم يكن على إثباته في العقل دلالة، كما قلتم مثله فيمن بنى الدار. قيل له: إن السمع لا يكون إلّا كلامًا للقديم تعالى، ولا يصح أن تعلم صحته إلّا وقد علم أن القديم واحد، فكيف يصح أن يجعل طريقًا إلى نفي ثانٍ مع الله؟

وقد أيّد بعضهم هذه الدلالة بأنْ قال: إذا كان ما طريق العلم به الإدراك بالحواس وجب نفيه إذا لم يُدرك مع سلامة الحاسّة وارتفاع الموانع المعقولة لعدم الطريق الذي به يتوصّل إلى معرفته، فما طريق العلم به الدليل العقلي

يجب أيضًا نفيه إذا عُدِم فيه الدليل. وإنما قلنا: إنه لا طريق في أدلّة العقل عليه لما قدَّمناه من أن فعل أحدهما لا يختصّ به على وجهٍ يمكن الاستدلال به عليه، ولا طريق إلى معرفته إلّا العقل، ولا يصحّ أن يُعلم باضّطرار في حال التكليف، فقد ثبت صحة ما قلناه.

واعلم أنّ هذا الدليل لا يصح لأنّا إنما نقضي بنفي ما لا دليل عليه من جهة العقل؛ لا لأنه لا دليل عليه، لكن لأن إثباته يقتضي بطلان ما عُلِم صحته، أو يقتضي إثبات ما لا يعقل، أو يقتضي كون الموجود في حكم المعدوم في إخراجه من أن يكون له حكمٌ في الوجود. ألا ترى أنّا نقول: إنّ في إثبات معنى مع الحركة يوجب كون الجسم متحرّكًا دون الحركة إخراجٌ لها من أن تكون مُوجبة لذلك، مع أن العلم بكونها موجبة لذلك قد حصل، لأنه متى لم يصح كونها موجبًا لم يصح كون ما قاربها موجبًا؛ لأن الحكم المُوجِب عند وجودهما حصل، فصرفه إلى أحدهما دون الآخر لا يصح، فثبت على كل حال أنّ الحركة موجبة، وأن لها حظًّا في الإيجاب، وتجويز معانٍ أُخر معها يؤدّي إلى بطلان ذلك، فيجب القضاء بفساده. وكذلك نقول في نفي وجود معنًى سوى السواد ينفي البياض، ونقول لمن ادّعى أن المحبة معنى سوى الإرادة أنّ ذلك لا يصح إثباته؛ لأنه لا يُعْقل. ومن ادّعى في الجسم معاني أُخر من غير أن يشير إلى حكم يحصل له من أجلها يفسد قوله؛ لأنه يؤدّي إلى أن يكون وجودها كعدمها، وذلك لا يصح لأنه لا بدّ من حصول حكم لها في حال الوجود، أو صحة حصولها على وجهٍ مخصوص، لولا ذلك لم يكن وجودها إلّا كعدمها.

وكل هذه الطرق لا تصحّ في إثبات الثاني القديم؛ لأنه لا يصح أن يقال: إن في إثباته إبطالًا لشيءٍ معلوم، ولا أنّ وجوده كعدمه، ولا أنه إثبات لما لا يعقل، فكيف يصح التوصّل بهذه الطريقة إلى نفيه؟ وهل سبيل مَنْ أوجب نفيه من هذا الوجه إلّا سبيل مَنْ نفى أن يكون في المتحرّك حركة بمثل هذه الطريقة؟ فإذا لم يصح ذلك، كذلك ما قاله. ومتى قال: إنّ في إثباته إبطالًا لما عَلِم صحته من أن القديم لا يجوز أن يُمنع، أو لا يصح أن يتعذّر عليه الفعل لا لمانع، ففي هذا رجوعٌ إلى ما ذكرناه نحن من الدليل.

[مقالة أبي علي وأبي هاشم]

ولِمَا ذكرناه جوّز شيخنا أبو علي رحمه الله أن يكون في المقدور لون غير هذه الألوان، وجوّز هو وشيخنا أبو هاشم رحمهما الله من جهة العقل كون ضدّ للجسم وفصلًا بينه وبين تجويز ضداد للأجناس التي يقدر عليها، من حيث لو صحّ ذلك لصحّ منّا أن نفعلها، وذلك متعذّر. وإنما نقضي بنفي ما طريقُ إثباته الإدراك من حيث عَلِمْنا بالدليل أنّ المدرك يجب أن يُدرِكَ المدرَك إذا لم يكن هناك منع، فإذا لم ندركه عَلِمْنا نفيه، ولذلك لا نحكم بنفي ما لو كان موجودًا لم يجب أن ندركه؛ كالأجسام اللّطيفة، ولم يثبت بالدليل أن ما لا يُعلم بدليل العقل يجب نفيه، فحَمْل أحدهما على الآخر لا يصحّ.

وأمّا تعلق المستدلّ في الجواب عمّا ألزم نفسه من تجويز بانٍ آخر للدارّ بما تعلّق به، فلا يصح؛ لأن لمن يقول بإثبات ثانٍ أنه يمكن معرفته بطريقٍ آخر، كما يمكن معرفة الباني الثاني للدّار، وهو بأن يُعلم باضّطرار من قِبَلِ الله تعالى، وهذه الجملة تُغني عن الإطالة في هذا الباب.

وقد بينّا في مسألة المنع والتمانع أنّ الاعتماد على أنه لا ثاني مع الله من طريق السمع يصح، وبينّا الحال فيه، فلا وجه لإعادته على التفصيل. وجملة ما قلناه فيه: إنّ العلم بأنه تعالى عالمٌ غنيٌّ يصح ويَسْلم، وإن لم يعلم هل معه ثانٍ أم لا؟ فإذا صحّ العلم بذلك مِنْ حاله، لم يمتنع أن يعلم بخبره كونه واحدًا لأن صحة خبره لا تفتقر إلّا إلى هذين القسمين كما ذكرناه في العلم بأنه جلّ وعزّ لا يُرى، وبينّا أنّ تجويزه كون ثانٍ مع الله لا يمنعه من العلم بذاته؛ لأنه يصح أن يعلم بخروج تعلّق الأجسام، وسائر ما يختصّ القديم جلّ وعزّ من الأعراض، وبينّا أنها متعلقة بمُحْدث مخالف لنا، وإن لم نقطع على أنّ ذلك المُحدث واحد.

فإذا عَلِمْنا من بعدُ أنّ من حقّ المُحْدث أن يكون عالمًا غنيًا، صحّ أن نعرف بخبره، ولا يقدح توقّفنا في هل له ثانٍ أو لا في علمنا بأنه قادرٌ لنفسه لا يجوز المنع عليه؛ لأنّا نعلم في الجملة بأنه يمنع غيره إذا مانعه، وأنه لا يصح أن يمنع في الحقيقة، وإنما نقول: إنّ كونهما قادرَيْن لأنفسهما يقتضي تعذّر الفعل عليهما من غير مانع على ما دَّمناه، من حيث كان القول يؤدّي إليه، لا

أن العلم بأنه قادرٌ لا يَسْلم دون إبطاله، ولا يؤدّي الجهل بأنه واحدٌ إلى أن يصح أن نعبده من جهة العقل؛ لأن العبادات العقلية لا تفتقر صحتها إلّا إلى أدائها على الوجه الذي له وجبت، ولا يجب أن يكون من شرط صحتها التقرّب إلى من تلزم عبادته، وإنما ذلك شرط في العبادات الشرعيّة دون العقليّات، ويصح منه، مع الشكّ في إثبات قديمٌ ثانغ مع الله، أن يُعرف مِنْ خلقه على الوجه الذي يلزمه أن يَعْلمه عليه، فليس لأحدٍ أن يقول: إنّ ذلك يؤدّي إلى جهله بمن خَلَقه وأنْعَم عليه.

[١٠ ـ] فصل في أن القادر قد يكون قادرًا وإن امتنع عليه الفعل لمنع أو لما يجري مجراه

اعلم أنّ في جملة ما قدَّمناه من الأدلّة ما لا يَسْلَم إلّا بعد بيان هذا الأصل، والذي لأجله صحّ عندنا كونه قادرًا وإن تعذّر عليه الفعل لمنع، أو ما يقوم مقامه، أنّ الحال التي يختصّ بها القادر لا تُوجب وقوع مقدوره، وإنما يصح لاختصاصه بها منه اختيار الأفعال، فلا يمتنع حصولهما وإن تعذّر الفعل عليه إذا عرض ما يُحيل وجود المقدور، أو وجوده على وجه يبيّن ذلك صحة كون الواحد منّا قادرًا على ما سيقع منه في المستقبل، وإن تعذّر عليه إيجاده في الثاني لأمرٍ يرجع إلى المقدور بدونه، ولذلك صحّ كونه تعالى قادرًا فيما لم يزل، وإن استحال وجود الفعل فيما لم يزل، أو في الوقت الذي لا يكون بينه وبينه ما لو كان هناك أوقات كان لا نهاية لها لاستحالة وجود الفعل في هذه الحال، ولا يُحيل ذلك كونه قادرًا؛ لأن ما له ولأجله يصح منه إيجاد الأفعال في الأوقات التي يوجدها هو مختصٌّ بها فيما لم يزل؛ لأنه لو لم يكن مختصًّا بها لأدّى إلى كونه قادرًا بقدرة؛ لأن الصفة إذا تجدّدت، ولم يكن هناك ما يُوجب تجدّدها، فلا بدّ من أن يكون المُوجب لتجدّدها معنًى يوجب ذلك، ولذلك جوَّزنا كونه مُدرَكًا لا لعلّة؛ لأن هناك ما أوجب تجدّده بشريطة وجود المدرك.

وليس القديم جلّ وعزّ على حالٍ يقتضي وجوب كونه قادرًا بشريطة وجود شيءٍ أو عدمه، ولا كون القادر قادرًا متعلّق بشرط، فلذلك وجب ما قلناه لو تجدّد حاله ي كونه قادرًا، وكونه قادرًا بقدرة يستحيل؛ لأنه يؤدّي إلى أن لا

توجد القدرة أبدًا، ولا يحصل قادرًا على وجه، وهذا مُحال؛ لعِلْمنا بصحة الأفعال منه جلّ وعزّ. فقد ثبت أنه تعالى فيما لم يزل يختصّ بالحال التي لكونه عليها تصحّ الأفعال منه، وإن لم يصح وجود مقدوره فيما لم يزل. وإنما صح ذلك؛ لأن القادر في كونه قادرًا يتعلق بالمقدور، ومن شرط صحة إيجاده لمقدوره اختصاصه بكونه قادرًا، وكون المقدور مما يصحّ وجوده، ولهذا قلنا: إنّ ما أحال وجود الفعل على كلِّ وجه أحال كونه قادرًا على كلِّ وجه، وما أحال كونه قادرًا أحال وجوده مقدوره، وأجرينا القول فيها مجرى القول في العلّة والمعلول، فمتى عرض ما يمنع من وجود المقدور، ولم يكن ذلك العارض مما يُحيل وجوده على كلِّ وجه؛ لأنه كان يصح أن لا يحصل عارض فيصح وجوده، فيجب أن لا يحيل ذلك كونه قادرًا؛ وكذلك متى امتنع وجود الفعل لأمرٍ يختصّ الفعل في حالٍ مخصوصة أن لا يُحيل كونه قادرًا إذا صحّ منه إيجاده في وقتٍ سواه.

فإذا ثبت صحّة كونه تعالى قادرًا فيما لم يزل، وفي سائر الأحوال، وإن لم يصح أن يوجد مقدوره فيما لم يزل بأن يكون لم يزل حالًا لوجود مقدوره، لم يمتنع صحة كون الواحد منّا قادرًا وإن تعذّر عليه الفعل.

[مقالة أبي علي لا تؤثّر في هذا الباب]

وما يقوله شيخنا أبو عليّ رحمه الله من أن القادر بقدرة لا يخلو من الأخذ والتَّرك لا يؤثّر في هذا الباب؛ لأنه إنما يُوجب ذلك إذا ارتفعت الموانع وما يجري مجراها، ويُجيز، مع حصول المانع، أن يخلوَ من الأمرين، وإن كنّا قد بينّا نحن أنَّ خلوَّه من الأخذ والترك يصح مع التخلية كصحته مع الموانع.

على أنّ الدلالة قد دلَّت على أن القدرة غير مُوجبة، وأنها سابقة للمقدور؛ فإذا ثبت لك، لم يمتنع كون الإنسان قادرًا في الحال الأُولى، وإن لم يكن فاعلًا؛ وإذا صح ذلك، وثبت أنّ وجود المقدور مع وجود ضدِّه يستحيل، لم يمتنع أن يوجد القديم تعالى في جسم القادر منّا ضدّ مقدور القدرة في الثاني، فلا يصح منه إيجاد مقدوره في الثاني. وعلى هذه الطريقة يقع

التمانع بين القادرَيْن منّا، ولولا أنّ الممنوع مع كونه ممنوعًا هو قادرٌ في الحقيقة، لم يدلّ منع القادر غيره على كونه أقدر منه، ولذلك لا يدلّ منع الواحد منّا العاجز على أنه أقدر؛ لأن دلالته على ذلك يستحيل. وهذه الطريقة مستمرّة، قيل ببقاء القدرة أو لم يَقُل بذلك، وإنْ كان الدليل قد دلّ على أنّ القدرة باقية. فإذا صحّ ذلك فيها، لم يمتنع أن يدوم حال القادر منّا في كونه قادرًا لدوام وجوده فيه، ويعرض مع ذلك ما يمنع إيجاد المقدور، ولا يؤثّر ذلك في بقائها؛ لأن الذي يؤثّر في إيجاد المقدور لا يضادّها، ولا يضادّ ما يحتاج إليه، فلا يصح القول بأنها تنتفي به. يبيّن ذلك أنّ القادر منّا على تحريك يده قد يعرض في يده تسكين الأقدر له. وقد عُلِم أنّ السكون لا ينافي القدرة، ولا ما تحتاج إليه؛ لأنه لو نافاها، لأدّى إلى كونه مُنافيًا لمختلفين غير متضادّين، وهو الحركة والقدرة، ولأدّى إلى كونه منافيًا للقدرة، وإن لم يتعلق بمتعلّقها من المقدور، ولا يُوجب الحال لما يوجبه من الجملة. وتضادّ الشيئين على غير هذا الوجه لا يصح؛ لأن ما يختص المحلّ، ولا يتعلّق بغيره، يستحيل كونه ضدًّا لما يختصّ الجملة ويتعلّق بغيره، ولا يصح كونه مضادًّا لما تحتاج إليه، لأنها تحتاج إلى الحياة والبنية، وسائر ما تحتاج الحياة إليه، والسكون لا يضادّ شيئًا من ذلك، لصحة وجوده أجمع مع الحركة كصحة وجوده مع السكون؛ وإذا صحّ أنّ السكون لا ينافي القدرة على وجه، والبقاء يجوز عليها، فما الذي يمنع من بقائها في يد القادر منّا وإن منعه غيره عن تحريك يده بتسكينها؟ وهذا يصحّح القول بأن الممنوع قادرٌ على الحقيقة.

وبعد، فلا فصل بين مَنْ قال: إنّ مَنع أحد القادرَيْن الآخر لا يدلّ على كونه أقدر منه، وبين من قال: إن صحة الفعل منه لا تدلّ على كونه قادرًا؛ لأن طريق الاستدلال فيهما يتّفق ولا يختلف، ومَنْ أفسد ذلك على نفسه لم يمكنه الاستدلال على شيءٍ يُعلم باكتساب. فإذا صحّ أنّ كونه مانعًا له يدلّ على أنه أقدر منه، فيجب كون الممنوع قادرًا، وإلّا لم يكن للقول بأنه أقدر منه معنًى ولا فائدة. يبيّن ذلك أنّ الممنوع إنّما صحّ كونه ممنوعًا بأن يَعْلم من حاله أنه لولا مَنْع المانِع له لوقع مراده، ومتى كان المعلوم أنّ مراده لا يقع على كلّ وجه لم يصح كونه ممنوعًا.

وبعد، فقد ثبت بما قدَّمناه أن القدرة، وإن اختلفت، فإنّ مقدوراتها في الجنس يجب أن تتّفق، وإنما يحسب أن تتغاير مقدوراتها في الأعيان؛ لأنّ ذلك يحقّق القول باختلافها؛ لأنّا لو قلنا: إنّ مقدوراتها ليست بمتغايرة في الأعيان، لأدّى إلى صحة كون مقدور القدر واحدًا، وذلك يُوجب تماثلها. فإذا صحّ ما بينّاه من قبل ذلك، وجب القضاء بأنّ قدرة اليد هي قدرة على العلم والإرادة، وإنْ كان لا يصح وجودهما بها لكون المحلّ غير محتمل لها، ولا فَصْل بين امتناع وجود الشيء لكون المحلّ غير محتمل له، وبين امتناع وجوده لأجل وجود ضدِّه في المحل إذا كان وجود الضدّ أوْلى من وجوده، فصح بذلك أنّ القادر يصح كونه قادرًا على الشيء وإن تعذّر وجوده لمنع أو غيره.

وبعد، فإن قدرة اليد الحالّة في كل جزء منه قدرة على الحركة، ولا يصح من الإنسان أن يبتدىء إيجاد الحركة بها في المحلّ دون أن يحرّك جملة العضو، فقد صحّ امتناع وجود مقدور القدرة إلّا بشريطة؛ فلو أوجد الله سبحانه القدرة في ذلك الجزء فقط، ولم تقارنها القدرة في سائر الأجزاء من يده، لأدّى إلى أن لا يصح منه إيجاد الحركة بها، وذلك يصحّح ما قلناه من جواز كون القادر قادرًا على الشيء وإن امتنع منه إيجاده.

وقد صحّ أن الواحد منّا قادرٌ على إيجاد الفعل على وجوهٍ مخصوصة، ويصح أن يعرض ما يمنع من إيجاده على ذلك الوجه، فلذلك لا يمتنع أن يعرض ما يمنع من إيجاده أصلًا؛ لأن الوجه الذي عليه يوجد كنفس الوجود في هذا الوجه، وإنْ كان الوجه الذي يُوجد عليه يتعلق بغير ما يتعلق الوجود به، نحو كونه مريدًا وعالمًا وناظرًا.

على أنّ الدّلالة قد دلّت على أن القدرة هي قدرة على الإرادة، حصل القادر عالمًا بالمراد، أو في حكم العالم به، أو لم يحصل كذلك، وهي أيضًا قدرة على اعتقاد صفة الشيء، وإن لم يعلم ذلك الشيء، ولا يصح مع ذلك أن تفعل مقدوراتها لعدم ما هو كالأصل له؛ فلذلك لا يمتنع ما قلناه من كونه قادرًا على الشيء مع المنع من وجوده.

ومما يوضح ذلك، أنّ ما يتعذّر على القادر منّا حمله من الثقيل يتأتّى منه مع غيره من القادرين حمله؛ فلولا أنه قادر على حَمْلِهِ لم يصح منه ذلك عند المُعاونة، كما لا يصح ذلك منه عند الانفراد، وفي ذلك دلالة واضحة على أنّ ثقل الثقيل منع للضعيف من إيجاد مقدوره فيه من الحركة والحمل.

ولسنا نجد القادر بأنه الذي لا يتعذّر عليه الفعل مرسلًا، فيكون ما قدَّمناه ناقضًا له، لكنّا نقول: هو الذي لا يتعذّر عليه إيجاد مقدوره من غير مَنْع أو وجه معقول يوجب تعذّره؛ وهذا كقولنا: إنّ من حقِّ الجوهر أن يصحّ وجود العرض فيه إلّا لوجهٍ يوجب امتناع ذلك فيه، وكقولنا في السبب: إنّ من حقِّه أن يُوجب المسبّب إذا لم يكن هناك مَنع أو ما يجري مجراه؛ وكقولنا: إنّ الحيّ هو الذي يصح أن يدرك إذا وجد المدرك وارتفعت الموانع؛ وكل ذلك يبيّن أن الصفة قد تقتضي بعض الأحكام بشروط، فلا يمتنع حصولها، وامتناع ذلك الحكم عند فقد تلك الشروط أو بعضها.

[شُبهـة]

فإن قيل: إذا جوَّزتم كون القادر قادرًا على ما يمتنع منه إيجاده، كما جوّزتم كونه قادرًا على ما يصحّ أن يُوجده، فكيف السبيل لكم إلى العلم بأنّ القادر قادرٌ على شيءٍ دون غيره، أو أن بعض الأحياء قادرٌ دون صاحبه، فهل ما ذكرتموه من ذلك إلّا طريق التباس القادر بغيره؟ وما أوجب ذلك وجب القضاء بفساده؟ قيل له: إنّ ما ذكرته بعيد؛ وذلك لأن الذي نجوّزه كون القادر قادرًا على الشيء وإن تعذّر إيجاده لمانع أو لوجهٍ معقول. فأمّا تجويز كونه قادرًا على ما يتعذّر فعله لغير وجهٍ معقول، فذلك مما نحيله؛ فإذا صحّ ذلك، لم يؤدِّ ما قلناه إلى ما ادَّعيته من التباس حال القادر بغيره؛ وذلك أنا نميِّز بينهما بأن نقول: مَنْ صحّ منه الفعل لولا المانع المعقول، أو الوجه الذي يوجب تعذّر مقدوره، فيجب كونه قادرًا عليه، ومن تعذجر منه الفعل على كل حال، وُجِدَتْ الموانع أو ارتفعت، فيجب أن لا يكون قادرًا؛ وهذه طريقة في الفصل بينهما معقولة، لا يَحِيد عنها مَنْ يعرف أحوال القادر ومفارقته لغيره، وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه.

[شُبهـة]

فإن قيل: أفيمكنكم حصر الوجوه التي لها يتعذّر الفعل على القادر؟ فإن قلتم: إنّ ذلك لا يمكن، فقد عاد الحال إلى ما ألزمناكم إيّاه من القول بالجهل بالفصل بين القادر وغيره، والتباس حال أحدهما بصاحبه؛ وإن قلتم: إنّ ذلك ممكن، فيجب أن تبيِّنوا ذلك على جملة أو تفصيل، وإلا انتقض ما أصَّلتموه. قيل له: إنّ ذلك مُمكن، وعلى ذلك بَنَينا الكلام؛ لأنا قلنا: إنّ الموانع والوجوه التي تقتضي تعذّر الفعل على القادر يجب أن تكون معقولة، وإلّا أدّى إلى كل جهالة، وحصر ذلك، وإن أمكن، فذكر جميعه على التفصيل يطول، وقد ذكرنا طرفًا منه في مسألة المنع والتمانع، ونذكر الآن جملة نبيّن بها أنّ ذلك مما يمكن معرفته، ونُحِيل الناظر على موضعه في المنع والتمانع إذا أراد الوقوف على تفصيله.

[١١ -] فصل في بيان ما له يتعذّر الفعل على القادر ويمتنع

اعلم أنّ ما له يتعذّر الفعل على القادر(١) لا يخرج عن قسمين: أحدهما وجود معنًى، والآخر عدم معنى. فأمّا عدم المعنى، فعلى ضربين: أحدهما يوجب عدمه تعذّر جنس الفعل، والآخر يوجب عدمه تعذّر إيجاد الفعل على بعض الوجوه؛ فالذي يوجب تغيّر جنس الفعل أُمور: منها عدم الظنون والاعتقادات؛ لأنه يمنع وجود جنس الإرادة والكراهية، ولا يصح أن يقال: إنّ المانع من وجودهما وجود السَّهو؛ لأنه لو لم يوجد لتعذّر كتعذّرهما إذا وُجِد، فصحّ أن المانع من وجودهما عدم ما قلناه، ومنها عدم الاعتقاد الذي هو الأصل؛ لأنه يوجب تعذّر فعل ما هو فرعٌ عليه، ومنها عدم المحل، فإنه يوجب تعذّر إيجاد الفعل الذي يختصّ به؛ لأن الدلالة قد دلّت على أن ما يختصّ بأحد المحلَّيْن لا يصح وجوده في الآخر. ومنها عدم ما يوجده في المحل ويحيل جنس الفعل، وذلك كعدم البنية التي لأجل عدمها في المحل لا يصح منّا إيجاد العلم ولا سائر ما يحتاج إليها فيه. ومنها عدم المحل أو المحل

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٤٢ من هذا الجزء.

الثاني؛ لأن ذلك يمنع من إيجاد جنس التأليف لحاجته في الوجود إلى المحلَّيْن، وكذلك عدم المجاورات فيهما؛ لأن ذلك يمنع من إيجاد جنس التأليف.

فأمّا عدم المعنى الذي يتعذّر لأجله من القادر إيقاع الفعل على بعض الوجوه؛ فعلى ضروب: منها عدم الإرادة، فإنه يمتنع عنده إيقاع الأفعال التي بها تقع على بعض الوجوه؛ كالخبر والأمر وعدم العلم بكيفية الفعل؛ لأن ذلك يقتضي تعذّر إيقاع الفعل محكمًا، ونحن وإن قلنا: إنّ ذلك يصح منه لكونه عالمًا مريدًا، والعالم المريد إذا كان إنما يصح كونه كذلك بالإرادة والعلم، صحّ أن يقال: إنّ عدمهما يمنع من ذلك. ومنها عدم الآلات التي بها يتمكّن القادر منّا من إيجاد ما هي آلة فيه، نحو عدم آلة الكتابة وعدم اللّسان في تعذّر ما هما آلة فيه، وقد يدخل في ذلك فساد الآلة إذا كان فسادها لعدم معنًى يخرج لأجل عدمه من كونها آلة في الفعل؛ كزوال الصلابة عمّا يكون آلة لكونه مختصًّا بالصلابة، إلى ما شاكله. فأمّا إذا فسدت الآلة لوجود معنًى، فلا مدخل له في هذا الباب.

وأمّا عدم الآلة، فإنه يقتضي تعذّر ارتفاع الاعتقاد على وجهٍ يكون علمًا، وإنْ كان الأقرب عندنا أنّ الذي يوجب تعذّر ذلك أنه يتعذّر عليه فعل النظر على وجه تولد، والذي يوجب تعذّر فعل النظر انتفاء العلم بالدليل على الوجه الذي لكونه عليه يكون دليلًا؛. وقد دخل في ذلك عدم العلم بإزالة ما بوجوده يمتنع على القادر الفعل، نحو عدم العلم بكيفيّة فتح الباب إذا أُغلق دونه.

[مقالة أبي هاشم]

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنّ عدم السمع والبصر يقتضي تعذّر كونه عالمًا بالمسموعات والمُبْصرات على كيفيّاتها، ولذلك قال: إنّ الله تعالى لا يُوصَف بالقدرة على أن يخلق في الأكمه المعرفة بكيفيّة الألوان على الوجه الذي يخلقه في قلب البصير، وقد بينّا فيما تقدَّم من هذا الكتاب أنّ الصحيح جواز وجود العلم فيه، وكشفنا القول فيه، فلا وجه لإعادته.

[شيوخ المعتزلة والمنع]

وجملة ما ذكرناه في هذا الفصل ينقسم إلى ضربين: أحدهما لا يعدّ عدمه منعًا، من حيث كان القادر يتمكّن من إيجاده، ومن إيجاد ما يوجد بعد وجوده، ومنه ما يُعَدّ منعًا لتعذّر ذلك على القادر، ومتى تأمّلته وجدته غيرُ خارجٍ عن هذين القسمين، وإنْ كان جميع ذلك لا يسمّيه شيوخنًا منعًا، وإنْ جعلوه مقتضيًا لتعذّر الفعل؛ لأن اسم المنع، في الأغلب، يُجْرونه على ما يمنع من الفعل لكونه ضدًّا له أو جاريًا مجراه.

وقد بينّا في مسألة المنع أنّ مما أدخله شيوخنا رحمهم الله في هذا الباب، أنّ عدم العلم الضروريّ بالأصل يمنع من كون العِلْم بالفرع ضروريًّا، ولذلك أحالوا العِلم بقصد القديم ضرورةً، مع أن العِلم بذاته مُكْتَسب، وقد بينّا جملة من القول فيه في (شرح الجامع الصغير)[١].

فأمّا المعاني التي لوجودها يمتنع الفعل، فعلى قسمين: أحدهما يمنع من وجود جنس الفعل، والآخر يمنع من وجود الفعل على وجهٍ مخصوص: فما يمنع من وجود جنسه، فهو وجود ضدّ الفعل في محلِّه؛ لأن ذلك يمنع القادر من إيجاد ضدّه، إذا كان أكثر من مقدوره؛ كنحو العلم الضروريّ الذي يمنعنا من إيجاد أضداده. ولو فعل تعالى في قلب الحيّ منّا كراهةَ الشيء، لمنعه من إيجاد إرادته، ومن ذلك امتناع فعل السكون في مُحاذاة جسمٍ ثقيلٍ لا يمكننا تحريكه لثِقله؛ لأن جنس السكون مُمتنع علينا لوجود ما فيه من الثِّقل إذا كان فيه التزاق. هذا على قول شيخنا أبي هاشم رحمه الله؛ لأنه يقول: إنّ ما امتنع على القادر تحريكه من الجسم الثقيل يمنع عليه تسكينه. فأمّا إذا قلنا: إن تسكينه يصح، وإن تعذّر تحريكه على ما بيّناه في مسألة المنع والتمانع، فالجسم الثقيل لا يمنع تسكينه وإن تعذّر نقله، ويمنع على كل حال من إيجاد السكون في جسم آخر بحيث هو فيه؛ لأنه إذا امتنع علينا تحريكه، وكان إزالته من مكانه لا تصح إلّا بتحريكه، فيجب أن يمتنع أن ينقل غيره من الجواهر إلى مكانه.

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

فأمّا المعاني التي تمنع من وقوع الفعل على وجهٍ دون جنسه؛ فكالقيد الذي يمنع من فعل الخطى على بعض الوجوه دون بعض، وكعدم آلة الطيران الذي يمنع من فعل السكون على وجهٍ دون وجه، أو كالالتزاق الذي يمنع من وجود الافتراق، وإن لم يمنع من وجود ما جانَسَه من الألوان. ويدخل في هذا الباب ما يمنع من جملة من الأفعال دون آحاده؛ كنحو الثّقل المانع من فعل الحمل والحركة، وإنْ كان جملة منه تمنع دون آحاده، ووجود الرقّة في الهواء، فإنه يمنع القادر منّا من التصرّف والمَشْي، وإن لم يمتنع إلحاق ذلك بما تقدَّم؛ لأن المانع من ذلك عدم الكثافة والصلابة اللذين عند وجودهما يصح المشي والتصرف، وهذه الجملة كافية في هذا الباب.

وهذه الموانع على ضربين: أحدهما يتعلّق في كونه منعًا بحال القادر، والآخر لا يتعلق بحاله؛ فالثقل يمنع القادر من الفعل متى كانت قدرته قليلة، ومتى زادت على عدد الثقيل، فإنه لا يمنعه من تحريك الثقيل. وأمّا الضدّ، فإنه يمنع بوجوده من وجود ضدِّه على كل حال، وإنْ كان لا بدّ من كون الممنوع أقلّ قدرًا من قدر المانع. ثم ينقسم ذلك، فمنه ما لا يخرج من كونه منعًا مع وجوده، وإنما يصح من القادر الفعل إذا أبطله، أو صار في حكم المعدوم، ومنه ما يخرج من كونه ممنوعًا مع وجوده، فيجب أن يُجري هذا الباب على ما كشفناه من أصوله.

[١٢ -] فصل في أن مع القول بالجبر والتشبيه لا يمكن العلم بالتوحيد

[مَن اعتقد أن القديم جلّ وعزّ جسم، لا يمكنه العلم بأنه قديم]

اعلم أن مَن اعتقد أن القديم جلّ وعزّ جسم، فلا شُبهة في أنه لا يمكنه العلم بأنه قديم، فضلًا عن أن يعلم أنه لا ثاني له، وكيف يصح أن يعلم أنه واحد، وهو يُثبته من جنس سائر الأجسام في المعنى، وإنْ نفاه بلسانه!

[مَن يخالف المعتزلة في الصفات
لا سبيل له أن ينفي مع الله تعالى قديمًا ثانياً]

وأمّا من يخالفنا في الصفات[١]، ويثبت معه جلّ وعزّ علمًا وقدرة وحياة، على ما قدَّمنا القول فيه، فلا سبيل له إلى أن ينفي مع الله سبحانه قديمًا ثانيًا عاجزًا؛ لأنه قد أفسد بهذا القول على نفسه العلم بأنّ القديم قديمٌ لنفسه، وأنّ المشاركة في هذه الصفة تُوجب المشاركة في سائر الصفات الذاتية؛ لأنه قد أثبت العلم مختصًّا بصفة تستحيل عليه تعالى، وأثبته تعالى مختصًّا بصفات تستحيل على العلم، فيجب أن لا يأمن أنّ معه سبحانه قديمًا عاجزًا يختص بكونه عاجزًا، وإن اختصّ هو بكونه قادرًا، مع اشتراكهما في القدم. ولا يمكنه القول بأنّ مشاركته له في كونه قديمًا تُوجب كونه قادرًا، وتُحيل كونه عاجزًا أو غير قادر، وغير عاجز؛ لإثباته قديمًا ليس بقادرٍ ولا عاجز. ولا يمكنه أن يتوصّل إلى نفي ثانٍ قديمٍ عاجز بأن يقول: إن ذلك يوجب نقصًا، أو يوجب حدثه، أو يوجب القول بأنه لا دليل على إثباته، وذلك لأنه لا يمكنه القول بأنّ كونه عاجزًا يوجب النقص إلّا لأنه يمنع من كونه قادرًا، وإلّا لو لم يحل كونه قادرًا لم يوجب فيه نقصًا. ألا ترى أنّ سائر الصّفات التي لا تُحيل كونه قادرًا لا تُوجب كونه نقصاً! وقد أثبتوا معه تعالى معاني قديمة ليست بقادرة، ولم يمنع ذلك عندهم من كونها قديمة، وإنْ كان حالها في النقص كحال العاجز، فيجب أن يجوّزوا إثبات عاجز قديم معه تعالى.

على أنّا نُحيل النقص على القديم من حيث أوجب كونه قديمًا اختصاصه بصفات الكمال والمدح، وقد أجازوا هم على القديم صفات النقص، نحو كونه مريدًا للقبائح، ومتكلّمًا فيما لم يزل.

---

(١) يظهر أنه يقصد بهم «الأشاعرة»؛ لأنه في الصفحة اللاحقة يشير إلى قولهم بـ«الكسب»، وهي نظرية أشعرية، كما هو معلوم.

[القول بأن العجز يوجب الحدوث]

وأمّا القول بأنّ العجز[١] يوجب الحدوث، فلا يصح لهم؛ لأن العجز إنما يوجب الحدث إذا كان محدثًا، فيقتضي كون محلّه غير منفكّ من الحوادث، وإنْ كان ذلك لا يصحّ عندنا إلّا في الأكوان دون ما عداها من الأعراض. فأمّا إذا كان العجز قديمًا، فيجب أن لا يقتضي في العاجز حدثًا، وهذا هو الذي ألزمناهم.

وبعد، فإن القدرة كالعجز في الشاهد في أنها تقتضي الحدث، وقد قالوا: إنّ القدرة القديمة لا توجب حدث القادر بها، فكذلك العجز يجب أن لا يوجب حدث العاجز إذا كان قديمًا.

وأمّا قولهم بأن إثباته عاجزًا يوجب القول بأنه لا دليل عليه، فذلك يوجب عليهم الشكّ فيه؛ لأن ما لا دليل على إثباته لا يجب نفيه، وإنما يجب نفيه بحصول الدليل على نفيه، ولا فرق بين مَنْ نفي الشيء لأنه لا دليل على إثباته، وبين مَنْ أثبته لأنه لا دليل على نفيه؛ فقد صحّ أنه لا طريق لهم إلى إثباته واحدًا، وأنه يلزمهم تجويز ثانٍ عاجز.

وأمّا نفي ثانٍ قادرٌ لنفسه، فلا يصحّ لهم إذا أثبتوا القديم قادرًا بقدرة قديمة، وذلك أنّ من حقِّ القدر أن تكون مقدوراتها مُتناهية على ما قدَّمنا ذكره، فيجب أن يجوّزوا كونهما قديمين قادرَيْن بقدرةٍ قديمة، وإن صحّ التمانع بينهما من حيث كانت مقدوراتهما متناهية.

[القدرة القديمة والكسب]

ومن قولهم: إنّ القدرة القديمة يصحّ أن تتعلق بما تتعلّق به القدرة المُحدثة، لتجويزهم مقدورًا من قادرَين، أحدهما قديم، والآخر محدث، فيجب أن يجوّزوا أن يكون معه جلّ وعزّ قديمٌ ثانٍ قادرٌ بقدرة محدثة ومقدورهما واحد، فلا يصحّ التمانع بينهما، ولا يمكنهما دفع ذلك بأن يثبتوا

(١) العجز: هو انتفاء القدرة عن الحيّ على الأفعال على بعضها إذا صحَّت قدرته عليها. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٧). وقال الرازي: إن العجز عبارة عن عدم القدرة ممَّن شأنه أن يقدر على الفعل. (أصول الدين للرازي ص ٩٠).

استحالة كون مقدورٍ واحد من قادرَيْن؛ لأنّ ذلك مما لا سبيل لهم إلى إبطاله مع قولهم بالكسب(١).

وأما المجبّرة(٢) الذين ينفردون بالقول بالجبر، فلا سبيل لهم إلى نفي ثانٍ مع الله سبحانه لوجوه: منها أنّ مِنْ قولهم تجويز مقدور واحد لقادرَيْن: أحدهما قديمٌ، والآخر مُحدث، وذلك يمنعهم من العلم بأنّ المقدور الواحد يستحيل كونه مقدورًا لقادرَيْن قديمَيْن لو كان للقديم جلّ وعزّ ثانٍ، والأدلّة التي تُعتمد في نَفْي الثاني مُثْبتة عليه، فيجب أن يمنعهم ذلك من العلم بالتوحيد.

وقولهم: إنما نجوّز كون مقدور واحد لقادرَيْن على وجهين: أحدهما كسبًا، والآخر اختراعًا. فأمّا على وجهٍ واحد، فإنّا نُحيله، ولذلك نُحيل مقدورًا واحدًا من قادرَيْن مكتسبَيْن، وكلك نحيل ذلك من قادرَيْن مخترعَيْن، وإذا أحلناه صحّ الاعتماد على دليل التمانع فغلط؛ وذلك لأنّا لم ندع عليهم أنّ من صريح قولهم إثبات مقدور لقادرَيْن على جهة الاختراع، وإنما قلنا: إنّ ما قالوه يمنعهم من العلم باستحالة مقدور لقادرَيْن على كلِّ وجه؛ لأن الطريق الذي به نعلم استحالة مقدور من قادرَيْن على وجهين هو الذي به نعلم استحالته على وجهٍ واحد، ولأن كل طريق يصح في ذلك، فإنه ينتقض بتجويز مقدور من قادرَيْن على وجهي؛ كانتقاضه بتجويز مقدورٍ من قادرَيْن على وجهٍ واحد، وإذا كنّا ألزمناهم على هذا الوجه، فما قالوه لا يستقط لزومه.

على أنّ الذي لأجله يُحيلون إثبات مقدور لقادرَيْن على جهة الاكتساب، هو أن المُكتسب يكسب في محل قدرته، والمحل الواحد لا يصح وجود قدرة القادرَيْن فيه، ولا يصح كونه بعضًا لاثنين، وذلك لا يتأتّى في مقدور لقادرَيْن على جهة الاختراع، فلا طريق لهم إذًا إلى المنع منه، وذلك يمنعهم من صحة الاستدلال على التوحيد بالأدلّة الصحيحة.

---

(١) الكَسْب: بيَّن القاضي عبد الجبار في كتابه (شرح الأصول الخمسة) معنى الكَسْب، فقال: هو كل فعل يستجلب به نفع، أو يستدفع به ضرر. (شرح الأصول الخمسة ص ٣٦٤). وقال الماتريدي (ت ٣٣٤ هـ): إن العبد له قدرة على نوع من الفعل، وهو الكسب. (التوحيد للماتريدي ص ٩١).

(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ١٧٠ من هذا الجزء.

على أنّ مِنْ قولهم: إنّ الممنوع لا يصح كونه قادرًا لأنهم لمّا ذهبوا إلى أن القدرة مع الفعل، وأن خلوّها منه يستحيل، لم يستقم لهم القول بأنّ الممنوع قادرٌ. وإذا كان ذلك قولهم، فاستدلالهم على التوحيد بدليل التمانع يجب أن لا يصح؛ لأن أحدهما إذا مَنَع الآخر خرج بكونه ممنوعًا من كونه قادرًا، وخروجه من كونه قادرًا يُحيل وقوع التمانع بينهما؛ لأن التمانع إنما يصح بين القادرين، وكذلك إن امتنع عليهما جميعًا إيجاد الفعل، فيجب أن يوجب ذلك خروجهما جميعًا من أن يكونا قادرَيْن، وذلك يُحيل التمانع، فقد صحّ أن قولهم في المنع بما قالوه يفسد عليهم الاستدلال على التوحيد بدليل التمانع.

وليس لهم أن يقولوا: إنّا نعتمد عليه بأن نقول: لو كان ثانٍ، ولم يصح القول بأنّ مرادهما جميعًا يوجد لتضادّهما، ولا القول بأنهما جميعًا لا يوجد لما فيه من إبطال القديم الواحد، فيجب أن يكون مراد أحدهما يوجد، وذلك يوجب كون الآخر ممنوعًا أو عاجزًا، وعلى كِلَا الوجهين يصح الاستدلال بدليل التمانع؛ وذلك لأن ابتداء دليل التمانع يُنْبِيء عن كونهما قادرَيْن؛ لأنهما اللذان يصح أن تدعوهما الدَّواعي إلى الفعل، ويصح مِنْ أحدهما أن يريد الفعل، ومن الآخر أن يريد ضدّه، وهما اللذان يصح أن يتعذّر على أحدهما الفعل لمنع الآخر له، ومتى لم يكن قادرًا لم يؤثّر في امتناع الفعل عليه حال الآخر، فقد صحّ بهذه الجملة صحة ما ألزمناهم.

[إلزام شيوخ المعتزلة للمخالفين]

وبعد، فإنّ من قولهم: إنّ القادر منّا يجب كونه قادرًا لِمَا يقدر عليه، ويستحيل إثباته قادرًا إلّا وهو فاعل، وذلك يوجب عليهم القول بمثله في القديم تعالى. وعلى هذه الطريقة ألزمهم شيوخنا القول بقدم مقدورات الله جلّ وعزّ، واعتمدوا في إبطال القول بأنّ القدرة مُوجِبة على أن القديم سبحانه وتعالى قد ثبت كونه قادرًا على ما سيفعله في المستقبل. فإذا صحّ ذلك فيه، صحّ مثله في القادر منّا؛ لأن تعلّق القادر بقدرة فيما يتعلق به، وتعلّق القادر لنفسه، لا يختلف.

فإذا صحّ ذلك، فيجب على مذهبهم أن يُثبتوه تعالى فاعلًا لِمَا يقدر عليه، وذلك يُحيل التمانع لو كان معه قديمٌ ثان؛ لأن التمانع إنما يصح متى صحّ كون أحدهما قادرًا من غير أن يجب كونه فاعلًا، فيكون أحدهما يمنع صاحبه مما يقدر عليه على وجهٍ لولا مَنْعِهِ له لفعله. فأمّا إذا وجب كونه فاعلًا لما يقدر عليه، فالتعلّق بدليل التمانع لا يصح.

وهذا الكلام لمن قال: إنه جلّ وعزّ قادرٌ بقدرة قديمة ألزم؛ لأنه إذا جعل القدرة مُوجبة، ولم يؤثّر اختلافها في اشتراكها في أنها مُوجِبة، فيجب أن يقول: إنّ القدرة القديمة مُوجِبة للمقدور، وذلك يوجب عليه القول بأنّ القديم جلّ ذكره يجب كونه فاعلًا لِمَا يقدر عليه، وذلك يُحيل تعلّقه بدليل التمانع، ويلزمه ذلك من وجهٍ آخر؛ لأن من قوله: إنّ القدرة لا تتعلّق إلّا بمقدورٍ واحد فقط، وهذه القضية يجب نفيها وإن اختلفت، فيجب على هذا الوجه أن يجوز أن يكون معه تعالى ثانٍ قديم ولا يقع بينهما تمانع، بل يستحيل ذلك عليهما؛ لأنّ كل واحد منهما يقدر على مقدورٍ واحد فقط، والقادران إذا قدرا على مقدورٍ واحد، فلا يصحّ أن يمنع أحدهما الآخر، ولا يصح أن يمنع كلّ واحد منهما صاحبه إذا كان مقدور أحدهما لا ينافي مقدور الآخر.

على أنّ مِنْ قولهم: إنّ الإرادة مُوجبة، ولذلك يقولون: إنّ إرادة كون ما لا يكون تمنٍّ أو شهوة. فإذا صح ذلك، فيجب أن لا يمكنهم أن يقولوا: لو كان معه ثانٍ لصحّ وقوع التمانع بينهما، بل يريد أحدهما ضدّ ما يريده الآخر من حيث استحال اجتماع الضدَّيْن، ولا يمكنهم أن يعدلوا عن ذلك إلى القول بأنّه لو كان معه قادرٌ ثانٍ، لصحّ أن يحاول أحدهما كراهة ما يحاول الآخر إرادته؛ لأن من قولهم: إنه مُريدٌ لنفسه، أو بإرادةٍ قديمة، وذلك يُحيل التعلق بدليل التمانع على هذا الوجه، فقد صحّ بهذه الجملة أنّ مع القول بالجبر(١)

---

(١) الجَبْر: هو الحمل على الفعل والاضطرار إليه بالقهر والغَلَبة. وهو إسناد فعل العبد إلى الله. وهو إفراط في تفويض الأمور إلى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا إرادة له ولا اختيار له. (جامع العلوم ١/٣٨٣؛ التعريفات ص ٣٣؛ تصحيح الاعتقاد ص ٣٢).

والتشبيه[١] لا يصح معرفة التَّوحيد، وأنّ ذلك إنما يصح لنا على الأُصول الصحيحة.

يتلوه إن شاء الله فيما يليه الكلام على الثنوية[٢] القائلين بالنور والظلمة، والحمد لله ربّ العالمين، وصلواته على نبيِّه محمّد وآله الطاهرين أوّلًا وآخرًا، وحسبا الله ونِعْم الوكيل.

(١) التشبيه: هو اعتقاد أو إخبار بأن الله تعالى يشبه بعض خلقه في ذاته. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٥).

(٢) من الفِرَق التي تقول بمبدأي الخير والشّر، كالمجوس والمانوية والديصانية. وأما في الإسلام فالثنوية هم الذين يقولون: «الخير من الله والشر من إبليس أو من أنفسنا». (دائرة المعارف الإسلامية ٦/٢١٦ ـ ٢٢١؛ المِلَل والنِّحَل للشهرستاني).

فهرس المحتويات

الباب الأول
الكلام في أن الله تعالى لا يجوز عليه الحاجة

الباب الثالث

الكلام في أنه تعالى واحد لا ثاني له في القدم والإلـهيّة

المغني

في

أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدآبادي

المتوفى ٤١٥هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

الجزء الخامس

الفرق غير الإسلامية



دار الكتب العلمية®
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKi
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدّمة التحقيق

بتوفيقٍ من الله تعالى وتسديده، نشرتُ منذ سنوات «موسوعة تفاسير المعتزلة»، في ستة أجزاء[1]. وحين العمل على هذه الموسوعة لفت انتباهي القاضي عبد الجبَّار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، لِما يمثّله من خلاصة مدرسية للكلام الاعتزالي.

وفي هذه الحالة من التأمّل والانتباه، عَرَضَ عليَّ صديقي العزيز الحاجّ محمد علي بيضون، نشر موسوعة القاضي عبد الجبّار الكلامية والموسومة باسم «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وشَرَطَ أن يكون نشرها بمنهجية علمية، ليستفيد منها الباحث والقارىء معًا، لأنه من المعلوم أن كتاب «المغني» صدر منذ ستِّينيات القرن الماضي في مصر، بعناية المرحوم الدكتور طٰه حسين، وكانت نشرةً ضابطةً فقط للنص الأصلي، دون الالتفات إلى الأمور البحثية الأخرى، فكان كتاب «المغني» كمخزن كبير يحتوي على الكثير من المقتنيات الثمينة دون معرفتنا بها، وبجرأة أقول: إن نشرتنا هذه أخرجت كنوز «المغني» على الملأ بعد فقدان طويل لها، لأننا سنجد الآراء العديدة لرجال عصر القاضي وممَّن سبقوه من الفِرَق المتعددة، وتحديدًا آراء شيخه أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) الذي أكثَرَ القاضي عنه النقل، وتمثّل هذه النقولات تبيانًا دقيقًا لآرائه، وقد تشكِّل مدخلًا هامًّا لإعادة بناء كتبه المفقودة.

إضافة إلى ذلك، عثرنا في هذه الموسوعة على العشرات من المصادر التي نقل عنها القاضي، وهي اليوم مفقودة ولم تصل إلينا، ومن هنا، أهمية

(١) صدرت عن دار الكتب العلمية، لبنان، ط ١، سنة ٢٠٠٧ م.

نشرتنا هذه والتي تمتاز عن نشرة القاهرة الأُم، بالكشف عن الكنوز المخبوءة في هذه الموسوعة، وإظهارها للباحث بشكل مبسط، مع إضافات منهجية وعلمية.

فلذلك، كان العمل على هذه الموسوعة يقوم على الخطوات الآتية:

١ ـ ضبطنا النص كما هو في نشرة القاهرة، ولم نستفِد من مخطوطات «المغني»، لأن الناشر لها مما يُشهَد له بالدقة، والمنهجية التحقيقية، والأمانة العلمية، فلذلك اكتفينا بنشرته الأولى لهذا النص.

٢ ـ وضعنا عناوين للموضوعات التي عالجها القاضي، وهي بمثابة «مفاتيح» لأفكاره، وجعلنا هذه العناوين ضمن معكوفتين هكذا [ ].

٣ ـ أعطينا أرقامًا وعناوين للفصول والأبواب، ووضعنا كل زيادة منّا بين معكوفتين.

٤ ـ شرحنا المصطلحات الكلامية، والفلسفية، والفقهية، والأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان في كل جزء.

٥ ـ وضعنا جزءًا مخصَّصًا للفهارس في آخر هذه الموسوعة، ويشمل فهارس الأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان، والآيات، والأحاديث، والمصادر الواردة في المتن والمصطلحات الكلامية والفلسفية، وهو في الواقع كشَّاف سهل لكنوز «المغني».

٦ ـ قمنا بدراسة مقتضبة عن محتوى كل جزء من هذه الموسوعة، وكررنا في كل جزء (هذه المقدمة)، إضافة إلى (المدخل العامّ) الذي عالجنا فيه سيرة القاضي، وكتاب «المغني»، وموقعه من تراث المعتزلة، وغيرها من العموميات الفكرية المتعلقة بموضوعنا.

٧ ـ يصدر لاحقًا، إن شاء الله تعالى، كتابٌ خاصٌّ بمصادر القاضي الواردة في «المغني»، والتي هي في الأعمّ الأغلب مفقودة ولم تصل إلينا، وهذا الكتاب هو عبارة عن النصوص التي نقلها القاضي من هذه المصادر المفقودة، وهي مرتبة كأننا نُعيد بناء النص الأصلي المفقود.

وفي الختام، نحمده تعالى على ما أنعم ووفَّق، والشكر موصول للأخ العزيز الحاجّ محمد علي بيضون على نشره هذا السِّفر الكبير، وأتوجه بالحب والتقدير لكل مَن ساعدني في هذا العمل، وإن نسيت فلن أنسى أن أخصّ بالشكر والامتنان الأخ العزيز أحمد شمس الدين والأخ العزيز بلال اللقِّيس على كل ما قدَّماه من مساعدة، وعناية، واهتمام.

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ٣٠/٨/ ٢٠١٠

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

القاضي عبد الجبَّار وكتابه «المغني»

أ ـ سيرته:

هو عبد الجبَّار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدآبادي، المكنَّى بأبي الحسن. تلقِّبه المعتزلة «قاضي القضاة»، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره[١]. لا نعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، بل نعرف أنه توفي سنة (٤١٥ هـ) بعدما جاوز التسعين، مما يرجِّح ميلاده بين سنة ٣٢٠ و٣٢٤ للهجرة[٢].

وُلِد بهمدان من أعمال فارس[٣]، وكان أبوه حلَّاجًا، وهو من سواد همدان[٤]. وأخذ الحديث عن أبي الحسن بن سلمة القطان (ت ٣٤٥ هـ)، وعبد الرحمٰن بن حمدان الجلاب (ت٣٤٢ هـ)، وعبد الله بن جعفر بن فارس (ت ٣٤٦ هـ)، والزبير بن عبد الواحد الأسدآبادي[٥] (ت ٣٤٧ هـ). وحدَّث القاضي في بغداد لمّا أتاها[٦].

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٢٢٠.

(٢) ابن الأثير: تاريخ الكامل ١٣٨/٩ (طبعة القاهرة).

(٣) وقع الأستاذ مصطفى السَّقَّا، محقِّق الجزء الرابع عشر من المغني (طبعة القاهرة)، بخطأ عجيب، عندما نسب القاضي إلى قبيلة همدان اليمنية، وبنى على هذه النسبة عروبة القاضي. وطبعًا هذا الكلام يُجانِب الصواب، لأن نسبة الهمداني الواردة في ترجمة القاضي، إنما هي تعود إلى مدينة همدان من بلاد الرّيّ جنوب بحر الخزر (قزوين) في إيران اليوم. وليست إلى قبيلة همدان العربية. المغني ١٤/ مقدمة المحقِّق (طبعة القاهرة).

(٤) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢.

(٥) السُّبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢٢٠. (طبعة القاهرة).

(٦) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١١/ ١١٣.

وتشير المراجع إلى أنه كان في أول أمره يذهب في الأصول مذهب الأشعرية، وفي الفروع مذهب الشافعي[١]. ولكنه مع وروده البصرة تطلّعت نفسه إلى دراسة مذهب المعتزلة، «فحضر مجلس العلماء، ونظر وناظَرَ، فعرف الحق وانقاد له»، على حدّ تعبير ابن المرتضى[٢]، أي أنه ترك الأشعرية واعتنق الاعتزال، بعكس ما فعله الأشعري (ت ٣٢٠ هـ) قبل نصف قرن[٣].

فأخذ القاضي الاعتزال عن شيخه أبي إسحٰق بن عباس البصري، تلميذ أبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبّائي.

ثم رحل القاضي عبد الجبار عن البصرة إلى بغداد، ليلقى شيخه الثاني في الاعتزال، أبا عبد الله الحسين بن علي البصري المقيم ببغداد، والمتوفَّى بها سنة ٣٦٠ هـ. وقد أقام القاضي عنده مدة مديدة، حتى فاق الأقران، وخرج فريد دهره، كما قال ابن المرتضى في المنية والأمل. ولم يذكر أن له شيوخًا آخرين غير هذين الرجلين من مشايخ المعتزلة.

ولمّا بلغ العقد الرابع من عمره (بعد سنة ٣٦٠ هـ)، ورسخت قدمه في الاعتزال، استدعاه الصاحب بن عبَّاد[٤] (ت ٣٨٥ هـ)، المعروف بسعة علمه وتعاطفه مع المعتزلة، إلى الرّيّ حيث أُوكل إليه تدريس الشريعة والكلام المعتزلي، ثم ولَّاه منصب قاضي القضاة[٥]. «وكان الصَّاحب يقول فيه: هو أفضل أهل الأرض؛ ومرة يقول: هو أعلم أهل الأرض»[٦].

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧؛ ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢؛ تاريخ بغداد ١١/ ١١٨.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦.

(٣) من المعروف أن أبا الحسن الأشعري، مؤسِّس المذهب الأشعري، كان معتزليًا، وربيب الجبّائي، لأن الأخير كان زوج أمه. ولكن، بعد أربعين سنة من الاعتزال، ترك الأشعري مذهبه، وروَّج لمذهبه الجديد، أي الأشعرية، حتى غَدَت اليوم المذهب العقائدي الأساس لأكثر مذاهب أهل السُّنَّة الفقهية.

(٤) تعرَّف الصاحب بن عبّاد على القاضي عن طريق ابن عيّاش، الذي تتلمذ على يديه القاضي في الاعتزال. كما ذكرنا في سيرته.

(٥) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦ و٦٧.

(٦) م.ن.

وإذا استثنينا مَيل الصاحب بن عبَّاد إلى الاعتزال، فقد يكون من الصعب أن نقف على ما حدا به إلى استدعاء القاضي عبد الجبار، فالمعروف عن مزاجية الصّاحب وحِدَّة طبعه وتقلّبه، يرجح أنه كان يفضّل الاستعانة بأدوات طيِّعة تجد نفعها في كظم غيظها، ومُلاينة وليّ نِعمتها. ولئن لم يستسغ القاضي دالَّة الصاحب عليه، كما يظهر من رفضه الترحّم عليه بعد وفاته، لعدم صحة توبته، فإن مواقف القاضي العملية لم تكن دائمًا تعكس مواقفه الفكرية، كما يتبيَّن من إثرائه الثَّراء العريض بعد تولِّيه القضاء[١].

ولكن، لم يطل بالقاضي عبد الجبار الحال في مقام الثَّراء، إذ لم يلبث أن أفَل نجمه بعد وفاة الصاحب بن عبّاد. فقد عزله فخر الدولة البويهي من منصبه، وصادر أمواله في جملة ما صادر من أموال الوزير.

ب ـ مؤلَّفاته:

خلف القاضي التصانيف الكثيرة حتى أربَت على أربعمائة ألف ورقة[٢]. وتنوَّعت مصنَّفاته في الكلام، والأمالي، والشروح، والنقض، والجوابات، والخلاف، والمواعظ، حتى قال ابن المرتضى، نقلًا عن الحاكم الجشمي: «إن حصر مصنّفات القاضي كالمتعذّر»[٣].

١ ـ في علوم القرآن والتفسير[٤]:

الأدلة في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في القرآن ـ التفسير الكبير[٥] ـ التفسير المحيط (ويبدو أن الزمخشري المفسّر المعتزلي قد أفاد من تفسير القاضي عبد الجبار) ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٦].

(١) حسني زينة: العقل عند المعتزلة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٠، ص ١٥٢.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧.

(٣) م.ن. ص ١١٣؛ ويمكن الرجوع لمعرفة ما هو مخطوط من مؤلَّفات القاضي وأماكن المخطوطات، إلى كتاب د. عبد الرحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٣٨٥ ـ ٣٩١. وأيضًا كتاب د. عبد الكريم عثمان عن القاضي عبد الجبار، وغيرها.

(٤) نقلًا عن ابن المرتضى في طبقات المعتزلة ص ١١٣.

(٥) قمنا بإعادة بنائه، ونشر ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، لبنان.

(٦) قمنا بنشره منذ مدة، مع دراسة تحليلية وفهارس علمية.

٢ ـ في الحديث:

الأمالي في الحديث (أو نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد) ـ تثبيت دلائل نبوّة سيِّدنا محمد (وقد نشر في جزئين تحت عنوان تثبيت دلائل النبوَّة).

٣ ـ في أصول الفقه:

الاختلاف في أصول الفقه[١] ـ العمد[٢] ـ شرح العمد ـ النهاية[٣].

وقد استند كثير ممَّن خلفه من علماء أصول الفقه ـ حتى من غير المعتزلة ـ كالجويني والرازي على كتبه، وقد شرح كتابه العمد تلميذه أبو الحسين البصري.

٤ ـ في علم الكلام:

أ ـ مؤلَّفات: كتاب الدواعي والصوارف ـ كتاب الخلاف والوفاق ـ كتاب الخاطر ـ كتاب الاعتماد ـ كتاب المنع والتمانع ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز.

ب ـ أمالي: المغني (هو هذا الكتاب الذي نعمل على نشره) ـ الفعل والفاعل ـ كتاب المبسوط ـ كتاب المحيط (نُشِر) ـ كتاب الحكمة والحكيم ـ شرح الأصول الخمسة (نُشِر).

ج ـ شروح: شرح الجامعين[٤] ـ شرح الأصول ـ شرح المقالات[٥] ـ شرح الأعراض.

د ـ في نقض كتب المخالفين: نقض اللمع ـ نقض الإمامة.

---

(١) ذكره القاضي في المغني ١٢/ ١٢٥.

(٢) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٩٥ و٣٥٦ وأيضًا: ١٧/ ٨٤ و٩٢ و١٥١، ١٥٢ و٢١٨ و٢٧٣ و٣١٢ و٣١٤ و٣٢٠ و٣٣٧ و٣٥٤.

(٣) ذكره القاضي في المغني بعنوان (النهاية في أصول الفقه) ١٧/ ١٠٢ و٣٢٧ (النهاية) وأيضًا ٥/ ١٦٥.

(٤) ذكره القاضي في المغني بعنوان (شرح الجامع الصغير)، ٤/ ٣٣٩.

(٥) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٣٨٣.

هـ ـ أجوابة على مسائل وردت إليه من آفاق العالم الإسلامي: الرازيات (نسبة إلى مسائل وردت إليه من الري) ـ العسكريات (من بلدة العسكر) ـ القاشانيات ـ الخوارزميات ـ الكوفيات ـ المصريات.

و ـ في الطبقات: طبقات المعتزلة وهي أساس كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى (الكتابان منشوران)، ثم كتب في موضوعات متفرقة مثل رسالة في الكيمياء، ونصيحة المتفقه.

هذا، وتُعدّ كتب القاضي أدق وأوفى مصدر عن فكر المعتزلة وآراء رجالهم.

والملفت، وأثناء العمل على كتاب «المغني» هذا، عثرنا على بعض المصنَّفات التي نسبها القاضي لنفسه، وهي لم تَرِد في كلام ابن المرتضى، منها: «كتاب ما يبقى وما لا يبقى»[(١)]، وكتاب «في بعض اللّمع»[(٢)]، و«كتاب شرح المقالات»[(٣)]، و«كتاب التوبة»[(٤)]. وقد أوردنا في جزء الفهارس من هذا العمل، قائمة بأسماء مصنَّفات القاضي التي صرّح بأنها من تصانيفه.

ومهما يكن، فلم يبقَ من تراث القاضي الضخم إلَّا الكتب الآتية:

١ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[(٥)]. (طُبع).

٢ ـ شرح الأصول الخمسة. (طُبع).

٣ ـ متشابه القرآن. (طُبع).

٤ ـ المحيط في التكليف[(٦)]. (طُبع).

٥ ـ تثبيت دلائل نبوَّة سيِّدنا محمد. (طُبع).

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١١/ ٤٤٤.

(٢) م.ن. ١١/ ٤٥٤.

(٣) م.ن. ١٦/ ٣٩٥.

(٤) م.ن. ١٧/ ٣٣٧.

(٥) وقمنا بنشرها منذ مدة، مع دراسة وفهرست علمية، صدر عن دار الكتب العلمية.

(٦) يذكر ابن المرتضى في «المنية والأمل» ص ٧١، أن هذا الكتاب من تأليف ابن مثوية. ويسمِّيه «المحيط في أصول الدين». ولعله من جمع ابن مثوية.

٦ ـ رسالة في علم الكيمياء[١]. (مخطوط).

٧ ـ نظام القواعد وتقريب المراد للرائد[٢]. (مخطوط).

٨ ـ مسألة في الغيب[٣]. (مخطوط).

٩ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل. (هذا الكتاب الذي بين أيدينا).

ج ـ تلامذته:

أما تلاميذه، فيؤلِّفون الطبقة الثانية عشرة والأخيرة من طبقات المعتزلة بحسب تقسيم أحمد بن يحيىٰ المرتضى في كتابه: المنية والأمل. وعدَّ ابن المرتضى أحد عشر اسمًا من تلامذة القاضي وهم:

١ ـ **أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري،** وكان بغدادي المذهب، فاختلف إلى القاضي فدرس عليه، وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة، انتقل إلى الرّيّ وتوفي فيها.

وله تصانيف جيِّدة فمنها: ديوان الأصول وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض. ثم بالتوحيد والعدل فاعتُرض في ذلك فجعل نسخة أخرى قدَّم فيها الجليّ، وكان القاضي يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب به غيره، وله إليه مسائل كثيرة أجاب عنها، قال الحاكم: وسمعت الشيخ الإمام أبا محمد عبد الله بن الحسين قال: كان له حلقة في نيسابور قبل خروجه إلى الرّيّ يجتمع بها المتكلِّمون، قال: وسمعت غير واحد من مشايخنا يقول: إن قاضي القضاة سُئِل أن يصنّف كتابًا في فتاوى الكلام يقرأ ويعلّق كما هو في الفقه وكان مشغولًا بغيره من التصانيف، فأحال على أبي رشيد فصنّف كتاب ديوان الأصول[٤].

٢ ـ **أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد،** أخذ عن القاضي، وكان خليفته في الدرس وبقي بعده، وله كتب كثيرة حسنة منها: كتاب النكت، أحسنُ كتاب[٥].

---

(١) ذكره بروكلمان. انظر مجلة Mélanges 4، العدد الرابع.

(٢) م.ن. (٣) م.ن.

(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٦.

(٥) م.ن.

٣ ـ الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، أخذ من قاضي القضاة عند انصرافه من الحجّ وعن النصيبيني والمرزباني، وهو إماميٌّ، وشُهرة علمه تُغني عن التكثير في أخباره[١].

٤ ـ أبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد، أخذ عن القاضي، وله كتب جيّدة، وكان جدلًا حاذقًا ويميل إلى مذهب الزيدية، وناظر الباقلاني فقطعه لأنّ قاضي القضاة ترفّع عن مكالمته[٢].

٥ ـ أبو الفضل العبّاس بن شروين، عالم متكلّم أديب فصيح زاهد، قيل: كان يحفظ مائة ألف بيت، وله كتب في الكلام حِسان ومواعظه تُشبه كلام الحسن، أخذ عن القاضي، ومِن أحسن مواعظه ما تمثَّل به لأحمد بن علي بن مخلد وقد نهاه أن يضيع عمره فأنشده: [من الخفيف]

ضاع عُمْرُ الشبابِ عنّي فأخشى أنّ عمرَ المشيبِ أيضًا يَضيعُ[٣]

٦ ـ أبو محمد الخوارزمي، أخذ عن القاضي وظهر فضله في العلم[٤].

٧ ـ أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحٰق النجّار، قرأ على القاضي أبي نصر بن سهل، وأبي محمد الخوارزمي، وأبي الحسن الأهوازي، ثم خرج إلى الرّيّ وقرأ على قاضي القضاة[٥].

٨ ـ أبو الحسين البصري محمد بن علي، صاحب المعتمَد في أصول الفقه، أخذ عن القاضي، ودرَّس ببغداد وكان جدِلًا حاذِقًا، وله كتب كثيرة منها: تصفّح الأدلة، ونقض الشافي في الإمامة، ونقض المقنع في الغيبة، وكان للبهاشمة عنه نفرة لأمرَين: أحدهما أنه دنَّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما ردّ على المشايخ في نقض أدلتهم في كتبه وذُكِر أن ذلك الاستدلال لا يصحّ، قال الحاكم: وبهذَين الأمرين لم يبارك في علمه، قلت: وهذا نوع تعصّب بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره، ألا ترى إلى كتاب

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٧. (٢) م.ن.
(٣) م.ن.
(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٨. (٥) م.ن.

المعتمد في أصول الفقه، فإنه أصل لأكثر الكتب التي صنَّفها المتأخِّرون في هذا الفن واعتمدوه، وكذلك غيره من كتب أصول الدين كالفائق.

٩ ـ ومن تلامذته الشيخ النِّحرير **محمود بن الملاحي** مصنّف المعتمد الأكبر، وقد تابعهما خلق كثير من العلماء المتأخِّرين كالإمام يحيىٰ بن حمزة وأكثر الإماميَّة والفخر الرازي من المجبرة اعتمد على رأيه في اللطيف وغيره[١].

١٠ ـ البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد، أخذ عن القاضي وكان حسن القصص والوعظ والدعاء إلى الخير[٢].

١١ ـ أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه، أخذ عن القاضي وله كتب مشهورة كالمحيط في أصول الدين والتذكرة في لطيف الكلام[٣].

د ـ موقع القاضي في الفكر الاعتزالي:

عاش القاضي في عصر نفوذ بني بويه، وكانوا مؤيِّدين للمعتزلة، إلَّا أنهم كانوا شيعة بالدرجة الأولى، وكان القاضي عبد الجبار يمثِّل الاعتزال الخالص الذي يخالف الشيعة بما في ذلك الزيدية حول مفهوم الإمامة[٤].

من هنا، يُمثِّل القاضي الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص، لأن التشيّع قد تسرَّب إلى الاعتزال منذ القرن الثالث الهجري، مع فرع معتزلة بغداد، ولكنهم كانوا معتزلة في المقام الأول وبالأحرى كانوا معتزلة متشيِّعين، أما بعد القاضي فقد أصبح التلاميذ شيعة في المقام الأول أو بالأولى شيعة معتزلة. فلذلك يُعتبر التاريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالهم ينتهي عادة بالقاضي عبد الجبار. إضافة إلى ذلك، تقع أهمية القاضي في دراسة فكر المعتزلة، لأن معلوماتنا عن المعتزلة كانت تقتبس مما كتبه عنهم الخصوم، حتى تمّ نشر كتاب الانتصار للخياط المعتزلي (ت + ٣٠٠ هـ)[٥]، ولكن لم يكن هذا

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٩. (٢) م.ن.

(٣) م.ن.

(٤) أنكر القاضي فكرة النص الإلٰهي، وذهب إلى أن الإمامة بالاختيار، مُخالِفًا بذلك الزيدية والشيعة الإمامية. هذا ما نعنيه بالاعتزال الخالص.

(٥) الاسم الكامل للكتاب هو: الانتصار والرد على ابن الروندي المُلحِد، نشره نيبرغ بالقاهرة عام=

كافيًا، ثم كان من حُسن حظ القاضي عبد الجبار، دون سائر المعتزلة، ومن حُسْن حظ الدارسين كذلك، إن كثيرًا من مؤلَّفات القاضي قد وصلت إلينا، ومنها كتاب المغني هذا، حيث عرض القاضي فيه، وفي سائر مؤلَّفاته المطبوعة، آراء مَن تقدَّم عليه من شيوخ المعتزلة، فتغيَّرت معلوماتنا عن المعتزلة تغييرًا شاملًا[١]، وحصلنا على صورة أقرب إلى الصحّة عن حقيقة أقوالهم في معظم موضوعات علم الكلام[٢].

هـ ـ قصة اليمن مع تراث المعتزلة:

قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى الخامس الهجري حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفي تبرير أُفُول نجمهم قيلت عدة تفسيرات:

١ ـ مُعاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكّل[٣]، باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بني بويه الشيعة.

٢ ـ خطأ المعتزلة القاتل في استعدائهم الدولة على خصومهم (مشكلة خلق القرآن مثالًا).

= ١٩٢٥ م. وتجدر الإشارة إلى أن يوسف فان اس، نشر بالمعهد الألماني ـ بيروت، نصَّين معتزليين نسبهما للناشىء الأكبر (ت ٢٩٣ هـ) وسمّاهما: (مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات)، ولكن الأستاذ وينفرد مادلونغ رأى أن رسالة (مسائل الإمامة) هي في الغالب لجعفر بن حرب أحد مؤسِّسي مدرسة بغداد الاعتزالية، أي أنها تعود لمطالع القرن الثالث الهجري، وليس لأواخره.

(١) أضف إلى ذلك عملنا الذي قمنا به منذ فترة، وهو إعادة بناء موسوعة تفاسير المعتزلة، الصادر بستة أجزاء عن دار الكتب العلمية، حيث أصبحنا «الآن نملك كتبًا أو أجزاء مهمة من كتب التفسير لدى المعتزلة، وما عُدنا بحاجة للتخمين أو التقدير». على حدّ تعبير د. رضوان السيد في تقديمه لهذه الموسوعة.

(٢) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٣٢ و٣٣٣ (بتصرف).

(٣) يقول الأستاذ أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام» ١/ ٤٠: كان لاضطهاد المعتزلة ونصرة المحدّثين منذ عهد المتوكل أثر كبير في حياة المسلمين، منذ ذلك العهد إلى اليوم فلقد استتبع الوقوف عند النص وتضييق دائرة العقل نمطًا من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص دون التعمّق في مغازيها ومراميها، والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي نظر البغض والكراهة.

٣ ـ الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة، فما كانوا ليأبهوا برضى العامَّة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون. فيقال: إن المعتزلة هم مَن أوعَز إلى المأمون العباسي بالنهي عن الاعتقاد بقِدَم القرآن، لأن هذه العقيدة هي عقيدة «السواد الأعظم من حشو الرعية وسَفَلَة العامَّة»[١].

ومهما قيل في التماس أسباب نهاية حركة الاعتزال، فإنه يجب ألَّا يغيب عن البال أن الأفكار كالأزهار لا تعيش إلَّا في جوٍّ ملائم، فكان من حُسْن حظ المعتزلة أن عاش واستمر مع حركة أشد قدرة على احتضانه، أعني بهم الزيدية.

كاد يُقضى تمامًا على فكر المعتزلة لولا الزيدية. إذ أحرق العامَّة كتبهم ومصنَّفاتهم حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلي، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة جارفًا في العراق، موطن الاعتزال، في القرنين الخامس والسادس، لولا أن تسرَّبت بعض كتب المعتزلة من العراق إلى اليمن على يدي القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام[٢] (ت ٥٧٣ هـ)، شيخ الزيدية ومتكلِّمهم ومُحَدِّثهم في اليمن، وذلك في عهد الإمام المتوكل على الله علي بن أحمد بن سليمان المتوفَّى عام ٥٦٦ هـ، لأن خلافًا قد حدث بين فِرَق الزيدية في اليمن، الأمر الذي دعا الإمام إلى أن يبعث بداعيته إلى العراق حيث وجد الزيدية فيها مُشايعين للمعتزلة، مُتابعين أصولهم تمامًا، مُقتَفين أثر أبي القاسم البلخي (ت ٣١٩ هـ) أو أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) على وجه الخصوص، وقد تتلمذ القاضي جعفر على شيخ الزيدية بالعراق زيد بن

(١) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٤٩ و٣٥٠ (بتصرف).

(٢) هو جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن إسحٰق الأبناوي التميمي، القاضي شمس الدين السناعي اليماني. والأبناوي نسبة إلى الأبناء من تميم، وهم ولد سعد بن زيد بن مناة بن تميم غير كعب وعمرو. كان من كبار علماء الزيدية، فقيهًا، متكلِّمًا، أديبًا. صنَّف كتبًا كثيرة في فنون مختلفة. منها ما هو مطبوع اليوم كشرح نكت العبادات (سُمِّي في النسخة المطبوعة: الروضة البهية في المسائل المرضية)، وكتاب خلاصة الفوائد. وبعض مصنفاته ما زال مخطوطًا. وقد أحصى له السيد أحمد الحسيني في كتابه: مؤلفات الزيدية ما يقرب من إحدى وخمسين مؤلَّفًا. راجع: مؤلَّفات الزيدية، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، ط ١، سنة ١٤١٣ هـ. وأيضًا راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ٦٢ و٦٣.

الحسن البيهقي (ت + ٥٥١ هـ)[١]، وقد عاد القاضي جعفر إلى اليمن مُصاحِبًا معه شيخه البيهقي ليستعين به على فَضِّ خلاف فِرَق الزيدية، حاملًا معه كتب المعتزلة وبعض كتب الأمالي في الحديث كأمالي أبي طالب وأمالي السيد المرشد بالله ليحتجّ بها على المطرفية[٢] من الهادوية[٣] وكان ذلك عام ٥٥٤ هـ، ولم تعرف اليمن قبل ذلك التاريخ كتبًا للمعتزلة. ولمّا عاد البيهقي إلى العراق صحبه القاضي جعفر لإتمام القراءة على يدي تلميذ البيهقي القاضي أبي الحسن أحمد بن أبي الحسن الكني (+ ٥٦٠ هـ)[٤]، ثم عاد القاضي جعفر بعد ذلك إلى اليمن بالعلوم التي لم يصل بها سواه من علوم الأصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم القرآن العظيم[٥].

ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعُرِفَت كتبهم في اليمن، ولم تكن لليمن معرفة قبل ذلك بالمعتزلة.

وقد قام الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان (ت ٦١٤ هـ)، أحد أئمة الزيدية بإرسال دُعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنّفات

---

(١) هو زيد بن الحسن بن محمد، فخر الدين أبو الحسين البيهقي، البَرَوْقني، الزيدي. المتوفَّى حدود سنة ٥٥١ هـ. له مصنَّفات عديدة. ووهم بعض العلماء فذهب إلى اتحاد المترجم له مع أبي القاسم زيد بن محمد بن الحسين البيهقي، والد فريد خراسان علي صاحب (تاريخ بيهق). وقد توفي أبو القاسم فريد عام ٥١٧ هـ. راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ١٠٥.

(٢) فرقة من الزيدية: أتباع مطرف بن شهاب. انفصلوا عن الزيدية، وأحدَثوا أقوالًا في أصول الدين. منها: أنهم كفَّروا أكثر الزيدية. المنية والأمل ص ٩١.

(٣) لا نعرف شيئًا عنهم، سوى أن ابن المرتضى في المنية والأمل يذكر أن محمد بن عمر الصيمري كان مذهبه في الدار كمذهب الهدوية (هكذا وردت)، أي أن الدار إذا غلب عليها الجبر والتشبيه هي دار كفر. المنية والأمل ص ٩٦.

(٤) هو أحمد بن أبي الحسن بن أبي الفتح، أبو الحسن (أو أبو العباس) الكني، الزيدي. أتقن المذهب الزيدي، حتى صار من كبار حُفَّاظه. صنَّف كتاب كشف الغلطات، وهو ردّ على بعض آراء القاضي أبي مضر شريح بن المؤيد المرادي الزيدي. توفي في حدود سنة ستين وخمسماية. راجع موسوعة طبقات الفقهاء للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ١٢.

(٥) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٥١ وما بعدها. نقلًا عن مخطوط طبقات المعتزلة لإبراهيم بن القاسم.

التي توافق مذهب الزيدية وخاصة مؤلَّفات المعتزلة[١]، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن وأقبيتها تراث المعتزلة، وخصوصًا كتاب «المغني»، الذي نحن الآن بصدد التعريف به وسَرْد قصة العثور عليه.

و ـ أهمية كتاب «المغني»:

يُعَدّ كتاب «المغني»، موسوعة في علم الكلام تعرض آراء المعتزلة. وهو موسوعة لأنه يقع في عشرين جزءًا يشمل جميع فروع هذا العلم. وترجع أهمية الكتاب إلى أن كتب المعتزلة فُقِدَت وأُعدِمَت بعد انتصار المذهب الأشعري في معظم العالم الإسلامي، بحيث أصبح من العسير معرفة آرائهم إلّا من خلال ما كتبه خصومهم من الأشاعرة في الرّدّ عليهم.

وقد اكتشفت البعثة المصرية التي أوفدت سنة ١٩٥١ م إلى اليمن لتصوير ما فيها من مخطوطات هذا الكتاب. وسجّل الدكتور خليل يحيى نامي، رئيس البعثة في تقريره وصفًا كما صوَّره من مخطوطات مختلفة، كما أورد الأستاذ فؤاد سيّد، عضو البعثة، وصفًا لمخطوطات اليمن في مقالة نشرها بمجلة معهد المخطوطات العربية، عدد نوفمبر سنة ١٩٥٥ م، وأشار إلى كتاب «المغني».

وقد فطن المرحوم الدكتور طٰه حسين إلى أهمية هذا الكتاب علميًّا وتاريخيًّا، فعهد إلى عدد من الأساتذة لتحقيقه، وأعطى كلًّا منهم جزءًا.

وقد أملى القاضي عبد الجبار كتاب «المغني» بمدينة رامَهُرْمُز[٢]، كما جاء في ترجمة أبي محمد عبد الله الرامهرمزي الذي كان من أصحاب أبي علي. قال صاحب «المنية والأمل»: «قال القاضي: وله مسجد كبير برامهرمز، وكنت أقعد فيه كثيرًا. قال: وفيه ابتدأت كتاب «المغني» ببركاته»[٣].

---

(١) م.ن.

(٢) رامَهُرْمُز: ومعنى رامَ بالفارسية المراد والمقصود، وهُرْمُز أحد الأكاسرة، فكأن هذه اللفظة مركَّبة معناها: مقصود هُرْمُز أو مراد هرمز؛ وقال حمزة: رامهرمز اسم مختصر عن رامهرمز أردشير، وهي مدينة مشهورة بنواحي خوزستان. (معجم البلدان لياقوت ٣/١٧).

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٩٨.

ولمّا فرغ القاضي من كتاب «المغني» بعث به إلى الصاحب بن عبّاد، فكتب (الصاحب) إليه كتابًا، اعتبر فيه «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وغيرها من الأمور[١].

يتألّف «المغني» من عشرين جزءًا، عُثِر منها حتى الآن على أربعة عشر جزءًا، ولا تزال ستة أجزاء مفقودة، وهي الأول، والثاني، والثالث، والعاشر، والثامن عشر، والتاسع عشر[٢].

وهذا بيان بالأجزاء الباقية التي أمكن العثور عليها من كتاب «المغني»، مع العلم أن بعض هذه الأجزاء يشتمل على كتابين أو أكثر داخل الجزء:

١ ـ الجزء الرابع، «رؤية الباري»، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، القاهرة، لاط، لاس.

---

(١) نص رسالة «الصاحب» إلى «القاضي»:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أتمَّ الله على قاضي القضاة نعمته، وأجزَل لديه منّته، لقد أتمَّ من كتاب «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وإنه كتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، ونحلتنا على النِّحَل، وأُمَّتنا على الأُمم ومِلَّتنا على المِلَل، وفَّقه الله له حين نامت الخواطر وكلَّت الأوهام وظنَّ الظَّانّون بالله أن العلم قد قُبِض ونُخاعه قد ضَعُف، وأنَّ شيوخه الأعلَون (كذا) قد شالَت نعامتهم وخفَّت بضاعتهم، ووهَن كاهلهم، ودَرَج أفاضلهم، ولم يدروا أنَّ في سرِّ الغيب إن كان آخرًا بالإضافة إليهم، إنه الأول بالإمامة عليهم، كذلك يفعل الله ليُظهِره على الدين كله ولو كره المشركون. فليقرَّ قاضي القضاة ـ أدام الله تمكينه ـ عينًا بما قدَّم لنفسه وأخَّر واكتسب لغده وذخر، وليريَنَّ في ميزانه ـ إن شاء الله ـ من ثواب ما دأب فيه واحتسب وسهر ليله وانتصب، صابرًا على كدِّ الخواطر ومُعاينًا بَردَ الأصايل إلى حرِّ الهواجر، أثقَلَ من أحد وأرزه، وأوفى من الرمل وأوزن ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عِمرَان: الآية ٣٠] وورد محمَّد ولدنا بالبناء العظيم والصِّراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغني» فقلت يا بُشراي، هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضِر وتحفة المُرتاد وطفقت أُنشيء وأقول:

ولو أنشر الشيخان عمرو وواصل لقالا جُوزيت الخبر عنَّا وأنعما

فأتَمَّ على قاضي القضاة نِعمته، ما أورد علينا دِيَمه والسلام.

راجع: الطبقتان ١١ و١٢ من كتاب شرح العيون ص ٣٦٩ ـ ٣٧١ للحاكم الجشمي. نقلاً عن كتاب بحوث في المِلَل والنِّحَل للشيخ جعفر السبحاني ٣/٢٢٦.

(٢) حدَّثني صديقي العزيز الحاج محمد علي بيضون، صاحب دار الكتب العلمية، أن أحد أساتذة المغرب الإسلامي، أخبره أن أجزاء المغني المفقودة طُبِعَت في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وحاولنا التأكد من هذه المعلومة، ولكننا لم نوفَّق لإثباتها.

٢ ـ الجزء الخامس، «الفِرَق غير الإسلامية»، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة، لاط، لاس.

٣ ـ الجزء السادس (١)، «التعديل والتجوير»، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

٤ ـ الجزء السادس (٢)، «الإرادة»، تحقيق الأب ج.ش. قنواتي، القاهرة، لاط، لاس.

٥ ـ الجزء السابع، «خلق القرآن»، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦١.

٦ ـ الجزء الثامن، «المخلوق»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٧ ـ الجزء التاسع، «التوليد»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٨ ـ الجزء الحادي عشر، «التكليف»، تحقيق أ. محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

٩ ـ الجزء الثاني عشر، «النظر والمعارف»، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، لاط، لاس.

١٠ ـ الجزء الثالث عشر، «اللطف»، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

١١ ـ الجزء الرابع عشر، «الأصلح ـ استحقاق الذّمّ ـ التوبة»، تحقيق الأستاذ مصطفى السَّقَّا، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٢ ـ الجزء الخامس عشر، «التنبؤات والمعجزات»، تحقيق الدكتور محمود الخضري، والدكتور محمود محمد قاسم، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٣ ـ الجزء السادس عشر، «إعجاز القرآن»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٠.

١٤ ـ الجزء السابع عشر، «الشرعيَّات»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، لاط، لاس.

١٥ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (١)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس.

١٦ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (٢)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس..

ز ـ أضواء على هذا الجزء:

قسمت هذا الجزء إلى بابين، وفي كل باب عدّة فصول. ففي الباب الأول فقد خُصَّ للكلام عن الفِرَق ومذاهبهم، وأما الباب الثاني فهو في الكلام عن الله تعالى وأسمائه وصفاته.

بدأ القاضي عبد الجبار كتابه بتقرير عن المذاهب غير الإسلامية، فيقول ما نصّه: «اعلم أن كثيرًا من المذاهب يستغني بذكر تفصيله عن التشاغل بنقضه وإفساده لتناقضه في نفسه، وكونه غير مبني على الأدلة والحِجاج، وعلى أصول مقرَّرة، ولكون كثير منه غير معقول»[١].

إن القراءة التحليلية لهذا النص، توضّح أن القاضي قد بنى فساد المذاهب غير الإسلامية على الأسباب الآتية: أولًا: لتناقضها. وثانيًا: لكونها غير مبنية على الأدلة والحِجَج. وثالثًا: لكونها مبنية على أصول مقررة. ورابعًا: لكون أصولها غير معقولة.

ولكن، لم يلتزم القاضي بهذا التقرير، بل نجده قد أفاضَ في مناقشة، ومجادلة، ومُحاججة أصولهم ومبانيهم. وهذا أمر طبيعي في زمن الصراع العقائدي، والسيطرة القوية للإسلام.

ومهما يكن، بيَّن القاضي، وفي أول صفحة من كتابه، المصدر الذي اقتبس منه معلوماته عن هذه المذاهب والفِرَق، وذكر بأنه كتاب «الآراء

---

(١) المغني ٣/٢.

والديانات» للنوبختي (ت ٣١٠ هـ)[١]، ويبرِّر القاضي نقله بأن النوبختي «موثوق بحكايته»[٢].

ومنذ البداية، يوضِّح القاضي منهجه في النقل، بأن كل ما يحكيه عن الفِرَق والمذاهب غير الإسلامية هو من «كتاب الآراء والديانات» للنوبختي، وما يحكيه عن غيره يبيِّن المحكي عنه ليعرف ذلك الناظر في كتابه[٣].

ومن هنا، يحكي القاضي عن كتاب «المقالات» لأبي عيسى الورَّاق (ت ٢٤٧ هـ)، ويصرِّح باسمه، فلذلك وبناء على منهج القاضي، يعتبر أن كل النقولات عن الفِرَق غير الإسلامية في الباب الأول من هذا الجزء هو من هذين الكتابين، وبالأعمّ الأغلب هو من كتاب النوبختي.

وفي هذا الباب، نقل القاضي آراء الثنوية، وخصَّص فصلًا لإبطال مذهبهم، وعرض إلزامات شيوخ المعتزلة والسَّلف عليهم، كمقالة العلَّاف مع أحد الثنويين وغيرها، وذكر شُبَهِهم والرّدّ عليها.

وبعد الكلام على الثنوية، ذكر القاضي آراء المجوس، وحِججهم، وبعد ذلك، فصَّل الكلام عن النصارى وأهم فِرَقهم المشهورة، واختلافاتم في الأقانيم، والمسيح، والصلب، والتثليث، وحاول القاضي إبطال مذهبهم في التثليث، والاتحاد، مُستَعينًا بمقالات شيوخه من المعتزلة، كأبي علي الجبّائي، وأبي هاشم، والجاحظ الذي وضع كتابًا في الرّدّ عليهم، وما نقله القاضي من كتاب الجاحظ في «الرّدّ على النصارى»، هو مطابق لما هو مطبوع اليوم من هذا الكتاب، واعتبر القاضي أن ما ورد في الإنجيل هو من «أخبار الآحاد»، ولهذا كان التحريف في الإنجيل.

وبعد الكلام على النصارى، تابع القاضي الكلام على الصابئة، وعرض الآراء العديدة فيهم، كالقول بأنهم على دين شيث ابن آدم، وما يقوله الفقهاء في أن

---

(١) هو أبو محمد الحسن بن موسى بن الحسن بن محمد النوبختي (ت ٣١٠ هـ). وهو صاحب كتاب «فِرَق الشيعة» المطبوع مرارًا. وكتاب «الآراء والديانات» كبير لم يتمّه مؤلّفه. ويعتبر من أقدم ما صنّف في الإسلام في علم الفِرَق والآراء والمِلَل والنِّحَل. (الذريعة ١/ ٣٤؛ الأعلام للزركلي ٢/ ٢٢٤؛ الفهرست لابن النديم ص ٢٥٢).

(٢) المغني ٥/ ٣.

(٣) المغني ٥/ ٣.

الصابئة صنف من النصارى وأنهم من أهل الكتاب، وغيرها من لطائف المباحث.

وأنهى القاضي هذا الباب بالحديث عن أهل الأصنام ومذاهب العرب في الجاهلية، ذاكِرًا أن الملك جمشيد هو «أول مَن عظَّم النار ودعا الناس إلى تعظيمها»، وأن بعض العرب نقل أصنام الشام إلى مكة، وأكّد القاضي ردًّا على شبهة، «أن عبادة الأصنام والسجود لها لا يجوز في الحقيقة... لأن العبادة هي ضرب من الخضوع والتذلّل للمعبود بأفعال مخصوصة، وأن هذا المعنى لا يصحّ في الأصنام». وربط القاضي العبادة بالنص الديني، ورفض للعقل أي دور فيها، فيقول: «... العبادة إنما تحسن متى حصلت فيه مصلحة ولطف، وذلك لا يعلم إلَّا بالسمع، ولا مجال للعقل فيه»[١].

وبهذا الكلام يُنهي الكلام في الباب الأول. لينتقل مباشرة للكلام عن أسماء الله تعالى وصفاته. وهو بداية الباب الثاني من هذا الجزء، الذي عالج فيه القاضي محاور عديدة:

الأول: في الكلام عن أسماء الله تعالى وصفاته، وأكثر الكلام عن المواضعة في اللغات، وما يتعلق بها، وعرض أيضًا بعض الشبهات وردود شيوخه كأبي علي وأبي هاشم عليها، وعرَّج في الكلام عن المجاز في القرآن، والاسم والصفة، والمنع السمعي، وأن اللغة هي الأصل، كما أن أدلة السمع هي الأصل. وغيرها من المسائل كتأويل القرآن بأخبار الآحاد، وبحكايات العرب، والشعر.

وأما المحور الثاني، فكان في الكلام عن صفة القدرة عند الله تعالى وما يتعلق بها، وصفة الرّبّ وجوازها، والسيّد، والصمد، وإلـٰه، وعزيز، وكريم، وجبَّار، ومجيد، ومتكبِّر، وغيرها العديد من الصفات، واستعان القاضي بآراء شيوخه القدامى من المعتزلة في معالجتها وتوضيحها.

وأما المحور الثالث وما بعده، فيتابع القاضي فيه الكلام عن الصفات الإلـٰهية وغيرها، ويوضِّح ما يصحّ وصفه به تعالى من صفات، وما يمتنع من ذلك، ويكفي مراجعة فهرست هذا الجزء لتحديد الجائز منها من الممتنع، حتى

(١) المغني ٥/١١٧ وما بعدها.

أن القاضي وضع لنا قاعدة في الصفات. وحاول بعد ذلك أن يؤوِّل بعض الأحاديث النبوية بما يناسب رأيه، مع رفض بعضها لأنها من أخبار الآحاد.

والملفت هو إصرار القاضي وشيوخه من المعتزلة كأبي علي الجبائي، وابنه أبي هاشم، وأبي عبد الله، على امتناع وصفه تعالى بأنه «شيء»، وهذه إشارة واضحة، على أن متكلِّمي المعتزلة يفضِّلون وصفه تعالى بأنه جوهر، ولا يحبِّذون صفة (الشيء)، على عكس متكلِّمي الشيعة والإمامية، كهشام بن الحكم (ت ١٧٩ هـ) مثلًا، الذي كان يخالف ذلك، ويفضِّل وصفه تعالى بأنه شيء لا كالأشياء[(١)].

مع الإشارة، إلى أن القاضي أورد نصًّا عن شيوخه من المعتزلة أثناء كلامه في فصل مستقل «بأن معاني الأسماء لا تتغير باختلاف الأسماء واللغات»، يُورِد القاضي عن شيوخه ما نصّه: «... ولذلك قال شيوخنا: لو تواضع قوم على تسمية كل موجود جوهرًا أو جسمًا على تسمية القائم بنفسه بذلك، لحَسُن منهم وصف القديم تعالى بأنه جسم. إلَّا أن يحصل نهي سمعي عن ذلك».

نفهم من هذا النص، أن شيوخ القاضي لا يمنعون من تسمية كل قائم بنفسه بأنه جوهرًا أو جسمًا. وعليه، إذا كان الله تعالى قائمًا بنفسه، فيمكن أن نسمِّيه جسمًا أيضًا.

وما دام أنه لم يَرِد نهيًا سمعيًّا بعدم تسمية الله تعالى بأنه جسم، فيصحّ تسميته تعالى بأنه جسم، لأنه قائم بنفسه.

إن هذه النتيجة يقتضيها سياق النص. وهذا ما كان يرفضه المتكلِّم الإمامي هشام بن الحكم (ت ١٧٩ هـ). والذي كان يخالف المعتزلة في وصف الله تعالى، ويفضّل أن نصفه بأنه شيء لا كالأشياء. ويظهر مما أورده الشهرستاني في «المِلَل والنِّحَل»، أن هشامًا قد ناظر العلَّاف في ذلك وألزمه بإلزامات عديدة بناء على هذا الرأي، كأن نسمِّي الله جسم لا كالأجسام، أو عالم لا كالعالمين وغيرها[(٢)]. ومن المؤسف أن هذه الإلزامات نقلت لاحقًا عن مؤرِّخي الفِرَق

(١) الشهرستاني: المِلَل والنِّحَل.

(٢) راجع أطروحتي في الدكتوراه عن "هشام بن الحكم"، اشراف د. رضوان السيد، الجامعة الإسلامية في لبنان، خلدة، سنة ٢٠٠٤ م.

بأنها مقالة هشام. ولذلك نُسِبَ إليه التجسيم. ومن هنا، نفهم ما ذكره الشهرستاني بعد عرض آراء هشام بأنه علينا أن لا نغفل عن إلزامات هشام «لأن الرجل وراء ما يلزمه على الخصم ودون ما يظهره من التشبيه[١]».

ومهما يكن، ارتكز القاضي في هذا الجزء على كتب عديدة من تراث أسلافه من المعتزلة، فنقل عن كتاب الجاحظ في الرّدّ على النصارى. وعن أبي علي الجبّائي في بعض كتبه، دون أن يسمِّيها، باستثناء (كتاب الأسماء والصفات)، وأيضًا، وكما أشرنا في بداية الكلام، نقل القاضي عن (كتاب الآراء والديانات) للنوبختي، وعن كتاب (المقالات) للورَّاق.

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ٢٠١٠/٩/١٣

(١) الشهرستاني: الملل والنحل ١٨٥/١.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

[الباب الأول: الفرق]

[أ -] الكلام على الثنوية[١] القائلين بالنور والظلمة

[١ -] فصل في ذكر جُمَل من مذاهبهم وما تختصّ به كل فرقة منهم من المذاهب

اعلم أن كثيرًا من المذاهب يُستغنَى بذكر تفصيله عن التشاغل بذكر نقضه وإفساده لتناقضه في نفسه وكونه غير مبني على الأدلة والحجاج وعلى أصول مقررة ولكون كثير منه غير معقول. ومذاهب الثنوية من هذا القبيل. فلذلك عزمنا على ذكر جُمَل من مذاهبهم وإضافة مذهب كل فريق منهم إليه ليعرف القول في ذلك.

ونعتمد في كل ما نحكيه على ما أورده الحسن بن موسى[٢] في كتاب «الآراء والديانات»[٣] لأنه موثوق بحكايته.

وما نحكيه عن غيره يبيِّن المَحكي عنه ليعرفه الناظر في كتابنا.

---

(١) من الفِرَق التي تقول بمبدأي الخير والشر، كالمجوس والمانوية والديصانية. وأما في الإسلام فالثنوية هم الذين يقولون: «الخير من الله والشر من إبليس أو من أنفسنا». (دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢١٦ ـ ٢٢١).

(٢) هو الحسن بن موسى بن الحسن بن محمد النوبختي، فلكي عارِف بالفلسفة. كانت تدَّعيه الشيعة والمعتزلة. من كتبه: «فرق الشيعة»، «الإنسان»، «الآراء والديانات»، «الرّدّ على أصحاب التناسخ»، توفي سنة ٩٢٢ م. (لسان الميزان ٢/ ٢٥٨؛ الرجال للنجاشي ص ٤٦؛ أعيان الشيعة ٢٣/ ٣٣٣ ـ ٣٣٩؛ اللباب ٣/ ٢٤٠).

(٣) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

ذكر الحسن بن موسى في كتابه من فِرَق الثنوية المانوية، وربما قيل فيهم المنانية، وذكر المزدقية والديصانية والمرقونية والماهانية، وذكر المجوس. وذكر أحمد بن الحسن المسمعي فرقة أخرى يقال لها المقلاصية. وذكرا جميعًا من رؤساء الثنوية عبد الكريم بن أبي العوجاء، والنعمان الثنوي، وأبا شاكر الديصاني، وابن طالوت، وابن أخي أبي شاكر، وعبد الله بن المقفع، وبشار الأعمى الشاعر، وغسان الرهاوي، وحمّاد عجرد. وقد حكى عن كل واحد منهم مذاهب يخالف بها صاحبه من الفروع، وإن كانوا يتفقون في التثنية.

حكاية قول المانوية[١]

قالت المنانية، وهم أصحاب ماني الثنوي، فيما حكاه الحسن بن موسى: إن العالم مركَّب من شيئين: نور وظلمة، وهما قديمان لم يزالا ولا يزالان. وأحالوا حدوث شيء من الصنعة والتركيب إلا من أصل قديم. وقالوا: لم نرَ إلا حسَّاسَين قويَّيْن درَّاكيْن سميعيْن بصيريْن وهما مختلفان في النفس والصورة ومتضادَّان في الفعل والتدبير. فجوهر النور فاضل حسن مختصّ بالصفاء والنَّقاء وطِيب الريح وحُسْن المنظر؛ ونفسه خيِّرة كريمة نفَّاعة، وكل خير وصلاح وسرور من فعلها؛ ليس فيها شيء من الشرّ ولا من الضرر، وجوهر الظلمة على ضدّ ذلك من النقص والكدورة ونتن الريح وقبح المنظر؛ ونفسها نفس شرِّيرة بخيلة سفيهة مُنتِنَة ضارَّة؛ وكل شرّ وضرر وغمّة وفساد فمنها يكون.

وزعموا أنهما لم يزالا متباينيْن ثم امتزجا من بعد. وزعموا أن عالَميهما غير متناهيين من كل جهاتهما إلا من جهة تلاقيهما. ثم اختلفوا فقال بعضهم إن النور لم يزل فوق الظلمة وهي تحته على الاستواء.

وحكى أبو عيسى الورّاق[٢] عن أكثرهم أنَّ النور لم يزل مرتفعًا في ناحية

(١) نسبة إلى ماني، كان في أيام سابور من ملوك الفرس، وهو من القائلين بأن الكون يرجع إلى النور والظلمة، فهو من الثنوية. (الفهرست لابن النديم ص ٤٥٦ وما بعدها).

(٢) هو محمد بن هارون الوراق، أبو عيسى: باحث معتزلي، من أهل بغداد ووفاته فيها، له=

الشمال والظلمة منحطّةً في ناحية الجنوب. وقال بعضهم: كل واحد منهما إلى جنب الآخر. وقال بعضهم: إن تلاقيهما على جهة الانتصاب وفي الظلمة اضطجاع. واختلفوا في تلاقيهما؛ فقال بعضهم: يتماسّان من غير فاصل كتماس الشمس والظلّ، وهذا قول معظمهم. وقال بعضهم: إن تلاقيهما على المجاورة وبينهما فرجة.

وزعموا أن كل واحد منهما خمسة أجناس أربعة أبدان. وهي من النور: النار والنور والريح والماء والخامس هو الروح، وهو النسيم. والنسيم يتحرك في هذه الأبدان. فأبدان الظلمة: الحريق والظلمة والسموم والضباب؛ وروحها الدخان، ويسمّونها الهمامة. وزعموا أن أبدان النور يخالف بعضها بعضًا وتشترك في أنها نور. وروح النور لم تزل تنفع أبدانها وتنفعها أبدانها. وروح الظلمة تضرّ بأبدانها وتضرّ بها أبدانها. وحُكِيَ عنهم أن الأجناس الخمسة منها سواد وبياض وحُمرة وصُفرة وخُضرة؛ فما كا منها من بياض في عالم النور فهو خير، وما كان منه في عالم الظلمة فهو شر. ولهما حواسّ خمس، فما كان منها في النور فهو خير، وما كان منها في الظلمة فهو شر. وزعم أكثرهم أن الأجناس والأرواح جميعها حيّ حسّاس. وقال بعضهم في الروحين: إنهما حيَّان. وأبدان النور حيّة حياة طاهرة لا حياة حسّ وتمييز؛ وأبدان الظلمة وأجناسها ميتة فاسدة.

وحُكِيَ عن أبي عيسى الورّاق أن أفعال نفسيهما باختيار؛ لكن اختيارهما لا يعدو ما في طبعيهما. قالوا: وإنما تختلف الأشياء في الخير والشر والحُسْن والقُبْح والعلم والجهل فيكون بعض ذلك أكثر من بعض على قدر كثرة أجزاء النور وأجزاء الظلمة. وقال في المزاج: هو في عالم الظلمة دون عالم النور.

والذي حكاه المتكلِّمون أنهم ينفون الأعراض.

= تصانيف منها: «المقالات في الإمامة» وكتاب «المجالس»، نقل عنه المسعودي. توفي سنة ٨٦١ م. ذَمَّه المعتزلة لأنه كان معتزليًا ومن ثم ترك الاعتزال. دافع عنه الشريف المرتضى، معاصر القاضي عبد الجبار. (المراجع: مروج الذهب، طبعة باريس ٥/ ٤٧٤ ثم ٧/ ٢٣٦، ٢٣٧؛ لسان الميزان ٥/ ٤١٢؛ الشافي في الإمامة ١/ ٤٢).

وقال الورّاق في كتابه، وكان ثنويًّا[(١)]: هم على ثلاث فِرَق. فرقة تنفي الأعراض؛ وأخرى تثبتها أعيانًا للأجسام، وثالثة زعمت أنها صفات، ولا يقال هي الجسم أو غيره.

واختلفوا في خلاص النور من الظلمة بعد المزاج. فمنهم مَن قال: إن كل النور يتخلص من الظلمة. ومنهم مَن قال: يبقى في الظلمة بعضه، لأن النور إذا تخلَّص منها جعل بينه وبينها حاجزًا من الظلمة وهي أجزاء النور يرتبطه بها لئلا تعود إليه فتؤذيه. ثم اختلفوا فقال بعضهم: إذا غلبت الظلمة على النور وطال مكثه عمل عملها؛ وأنكر ذلك سائرهم؛ وكذلك النور إذا غلب على الظلمة.

وقال بعضهم: إن سبيل المزاج أن عالم الظلمة لم يزل يقطع حتى انتهت إلى حدّ النور في وقت المزاج. وقال آخرون: لم تزل تجول في عالمها فوقعت على النور بالخبط لا بالقصد. وزعم جُلّهم في سبب ذلك أن أبدان الظلمة تشاغلت عن الإضرار بروحها بعض التشاغل فنظرت الروح فرأت النور ولم تزل تحسّ بأن معها غيرها فبعثت الروح تلك الأبدان على مُمازجة النور فأجابتها لإسراعها إلى الشر، فتخيّلت الظلمة في صورة قبيحة من كل جزء من أجزائها الخمسة، فلما رأى ذلك ملك عالم النور وجّه إليها مَلَكًا من ملائكته من خمسة أجزاء من أجناسه الخمسة فأشرف على كل جند من جنودها الخمسة فأسرها فاختلطت الخمسة النورية بالخمسة الظلمية، فخالط الدخان النسيم والحياة والروح من النسيم والهلاك من الدخان، وخالط الحريق النار فالهلاك والإحراق من الحريق والإنارة والمنفعة من النور. وخالط النور الظلمة فمنها الأجسام الكثيفة الغِلاظ، كالذهب والفضة والحديد والحجر والتراب وما أشبهه. فما فيها من الحُسْن والصفاء والمنفعة فمن النور وما فيها من أضداد ذلك فمن الظلمة. وخالط السموم الريح والضباب الماء؛ فما فيهما من النفع فمن النور وما فيهما من الضرر فمن الظلمة.

---

(١) كان الورَّاق معتزليًّا، ولكنه ترك الاعتزال. فلذلك نفهم هذا الحكم بحقِّه من قِبَل القاضي. هذه هي عادة القدامى في حقّ المخالف لهم.

ثم نزل الإنسان القديم إلى غور العمق الأسفل فقطع منه أصول تلك الجنود الظلمية المأسورة؛ ثم انصرف صاعدًا إلى موضعه في الناحية الجنوبية. ثم اجتذب بعض الملائكة تلك الجنود المأسورة بما فيها إلى جانب من أرض الظلمة فأقام ملكًا قويًّا من أرض النور في الهواء بين عالم النور والأجزاء الممتزجة ودفعوا إليه تلك الأجزاء.

وأمر ملك عالم النور بعض ملائكته بخلق هذا العالم وبنائه من تلك الأجزاء الممتزجة فخلقه وبنى فيه تحت ذلك الفلك الحاصل لتلك الأجزاء الممتزجة عشر سماوات وثماني أرضين، وكنس عفاريت من عفاريت الظلمة تحت الأرضين وعمد إلى أكابر الشياطين فنبذهم في السمٰوات وفطر السماء الدائرة فلك البروج وربط فيها عفاريت جعلهم مصاقبًا للنور ووكّل ملكًا من ملائكته بإدارته لكي يسدّد تلك العفاريت فيمنعها بسددها من الصعود إلى النور الأعلى ومن الإضرار بالنور الممتزج وليتخلص بذلك منها.

ووكَّل ملكًا يحمل السمٰوات وآخر برفع الأرضين ووصل الجو بأسفل الأرضين إلى أعلى السمٰوات وجعل حول هذا العالم خندقًا فيه الظلام الذي قد استقصى نوره فبقي ظلامًا منفردًا.

ثم سيّر الشمس والقمر لاستقصاء ما في العالم من النور، فالشمس تستقصي النور الذي قد امتزج بشياطين الحر والقمر يستقصي النور الذي امتزج بشياطين البرد. والنسيم الذي في الأرضين لا يزال يدفع ما فيها من قوى النور وما ينحلّ من الأرض والنبات ولا يزال كذلك حتى يبقى من النور شيء معقّد لا تقدر الشمس والقمر على استقصائه. فعند ذلك يرتفع الملك الذي كان يرفع الأرضين ويدع الملك الآخر اجتذاب السمٰوات فتنحط الأعالي على الأسافل وتفور النار فتضطرم في تلك الأشياء حتى ينحلّ ما فيها من النور ويكون ذلك الاضطرام ألف سنة وأربعمائة سنة وثمانٍ وستين سنة فإذا رأت روح الظلمة خلاص النور استكلبت وتاقت للقتال فتزجرها تلك الجنود من حولها فترجع مذعورة إلى قبر كان أُعِدّ لها ويُسَدّ عليها فم ذلك القبر بصخرة كمقدار الدنيا فتطمّ تلك الجنود الكثيرة موضع الدنيا حتى يستوي مع أرض عالم النور فيستريح حينئذ من الظلمة.

[مقالات ماني]

وقد قال ماني[١]: إن أبانا لعِظَمه وجّه ملائكته لتحارب ما ابتغى محاربته من الهمامة وعفاريتها وأمرهم بسجن ما امتزج من النور والظلمة وأن يبنوا منه العالم.

وقال في موضع آخر: إن النور يفرج[٢] بين روح الظلمة وأبدانها حتى لا يمكنها مُعاودة الامتزاج.

وقال في موضع آخر: يفعل بها فعلًا لا يجوز معه أن تعاود المزاج، وتكون حاله حال الفحل إذا خُصِي لا يُنتِج.

واختلفوا في ملك عالم النور، فقال بعضهم: هو معظمه وهو روحه وما جاوره ومادته وهو بمنزلة جسد الإنسان؛ فبعضه قلب فيه العلم والتمييز، وبعضه ليس ذلك فيه.

وقال قوم منهم: إن ملك عالم النور في جميع عالمه لا يخلو منه شيء. وقال آخرون: هو وسط عالمه.

وقال ماني في أول السابرقان: إن ملك عالم النور في كل أرضه لا يخلو منه شيء وهو ظاهر باطن لا نهاية له إلا من حيث تتناهى أرضه إلى أرض عدوّه.

وقال بعضهم: الممتزج من الأصلين هو بعض أجسادهما دون أرواحهما. وفي العالم أشياء كثيرة خالصة غير ممتزجة كالشمس والقمر والنهار؛ فكل ذلك نور محض؛ والباطل ظلمة محضة.

وزعم أن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لم تزل في عالم الظلمة ولم تزل ممتزجة بمزاج قديم؛ وأن المزاج المُحدَث هو مزاج الخير والشر.

---

(١) ماني بن فاتك، رأس «المانوية»، وُلِد في بابل سنة ٢١٦ م، وادّعى النبوَّة، وقال بإله للنور وإله للظلمة. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٧٢٧).

(٢) يفرج: بمعنى يفرق.

وقد فرض أصحابهم ورؤساؤهم فرائض نحو أن لا يقتنوا إلا لباس سنة وقُوت يوم بيوم إلى أشياء كثيرة تعبّدوا بها من صلاة وزكاة ودعاء إلى الحق وترك القتل والكذب والبخل والزِّنا والسرقة وأن لا تأتي إلى ذي الروح ما تكره أن يُؤتَى إليك.

وأول ما بعث الله تعالى بالعلم آدم ثم شيثًا ثم نوحًا؛ وبعث زرادشت(١) إلى أرض فارس، وبالبددة إلى أرض الهند، وعيسى المسيح إلى بلاد المغرب، ثم ماني خاتم النبيين.

هذا كله ذكره ماني؛ وإنما أطَلْنا الحكاية لأنه يُغني عن الحجاج وتنكشف للناظر فيه خرافاتهم.

حكاية قول المزدقية(٢)

حكى الورّاق أن قولهم كقول كثير من المانوية في الكونين، لكنهم زعموا أن النور يفعل على القصد والظلمة تفعل بالخبط.

والمجوس(٣) تحكي عن مزدق أنه كان يبيح الأموال والنساء، ويزعم أنه فعل ذلك ليترك الناس التباعد والقتال، لأن ذلك يقع بسبب الأموال والنساء. وهو الذي دعا قباذ الملك إلى مذهبه فأجابه وخالفه كسرى أنوشروان وهو الذي قتله وقتل مُستَجيبيه.

وكان يذهب مزدق إلى أن النور عالم حسّاس، والظلمة جاهلة عمياء، والمزاج كان على الخبط لا بالقصد.

---

(١) رأس ديانة فارسيَّة قديمة، له كتاب «الأفيستا»، ويقسم الوجود إلى نور وظلمة. والعالم صراع بين القوتين، ينتهي بانتصار إله النور. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٣٩٧).

(٢) المزدقية أو المزدكية نسبة إلى مزدك المولود في نيسابور سنة ٤٨٧ م، والمقتول سنة ٥٢٣، كان مانويًا، لكنه انشقَّ على «ماني»، وقال بثلاثة أصول للعالم: الماء والنار والتراب. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، الحفني ص ٧٨٨، ٧٨٩).

(٣) هم عَبَدَة النار، وأصبحت المجوسية اسمًا لكل الديانات الفارسية، ومنها الزرادشتية. والمجوس أيضًا يشتغلون بالسِّحْر ويعملون بالعرافة. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، للدكتور الحفني ص ٧٤٦، ٧٤٧).

وزعم أصحابه أنه كان نبيًّا، وأنه أباح النكاح وقتل مُخالِفِيه. وإنما أمر بقتل الأنفس ليخلِّصها من الشر ومزاج الظلمة.

حكاية قول الديصانية(١)

زعموا أن الأشياء من أصلين على ما زعمت المانوية.

وزعموا أن النور(٢) حيٌّ قادر عالِم حسّاس درَّاك منه يكون الفعل والحركة. والظلمة موات عاجزة جاهلة راكدة لا فعل لها ولا تمييز معها؛ والشر يقع منها طباعًا.

وزعموا أن النور درَّاك مبصر وأن سمعه هو بصره وسائر حواسّه. وإنما قيل سمع وبصر لاختلاف التركيب لا لأنهما يختلفان في الحقيقة، وزعموا أن اللون هو الطعم وهو الرائحة وإنما وجده لونًا لأن الظلمة خالطته ضربًا من المخالطة ووجد طعمًا لأنها خالطته بخلاف ذلك الضرب، وكذلك القول في لون الظلمة وطعمها ورائحتها.

وزعموا أن النور لم يزل يلقى الظلمة بأسفل صفحة فيه والظلمة لم تزل تلقاه بأعلى صفحة فيها.

واختلفوا في المزاج(٣) فقال بعضهم: إن النور داخل في الظلمة لأنها كانت تلقاه بخشونة وغلظ يتأذّى بها فأحبّ أن يليِّنها ثم يتخلص منها. قالوا: وليس ذلك لاختلاف جنسها؛ ولكنه بمنزلة المِنشار جنسه حديد وصفحته ليِّنة وأسنانه خشنة. قالوا: فتلطّف النور للدخول في تلك الفرج. وقال بعضهم: بل بادرها فدفعها عن نفسه واعتمد فيها فلجّج فيها كالإنسان الذي يريد الخروج من الوحل فاعتمد عليه ليخرج منه فيزداد لجوجًا فيه. فالنور داخل في الظلمة

---

(١) نسبة إلى ديصان (١٥٤ ـ ٢٢٢ م)، اعتنق المسيحية، ثم قال بوجود إلـٰهين للنور والظلمة، ومهَّدت الديصانية لظهور المانوية. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، للدكتور الحفني ص ٣٥٦).

(٢) النور: الجسم الرقيق المضيء. هو أجسام متصعّدة لا نهاية لها من جهة العلو، وإنما تتناهى من جهة السّفل. (الحدود والحقائق للمرتضى، ص ١٧٩؛ الشامل في أصول الدين ١/١٢٩).

(٣) المزاج هو عبارة عن اعتدال الأركان والأخلاط. كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة. (الأربعين في أصول الدين ص ٢٦٦؛ كشف المراد ص ١٥٩).

اختيارًا ليُصلحها فلما دخل فيها صار يفعل الجور والقبيح مضطرًّا ولو انفرد لم يفعل ذلك.

حكاية قول المرقيونية[١]

زعم مرقيون أن للنور والظلمة كونًا ثالثًا ليس بنور ولا ظلمة وهو متوسط دون الله في النور ودون الشيطان في الطِّباع وهو سليم ودفع بغي الشيطان عليه فمازجه بنفسه وبنى من ذلك المزاج العالم ليتطبَّب به وينتفع بمنافعه وجعل في العالم قوى من قواه تدبره ورتّب البروج والكواكب لذلك وقدّر منافع الزروع وما يُصلحها في الأزمان فلما رأى النور تعدّي الشيطان على هذا السليم بعث إلى العالم الممتزج روحًا وهو روح الله وابنه وهو عيسى. فمَن تبعه وترك مُلامَسة النساء وتجنّب الزهومات فقد أفلت من مكائد[٢] الشيطان.

وكان مرقيون هذا ممّن لقي بعض تلامذة المسيح وأخذ عنه.

حكاية قول الماهانية

حكى عنهم موافقة المرقيونية. لكنهم يقولون بالنكاح والذبائح ويزعمون أن الثالث المعدّل هو المسيح.

حكاية قول الصيامية[٣]

أضافهم قوم إلى الصابئين وقوم إلى الثنوية. وزعموا أنهم أهل زهد وورع وتقلّل وصوم وإمساك عن النكاح والذبائح يتديّنون بذلك ويذهبون مذهب أهل الدهر والاثنين في سائر ما حكيناه.

---

(١) مذهب مرقيون (نحو ٨٥ ـ ١٥٩ م) الذي يقول إن تعاليم النصرانية تتنافر كلية مع العهد القديم، والتراث اليهودي. وألغى مرقيون اليهودية كديانة. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٧٨٧).

(٢) وردت «حبائل» في الفهرست لابن النديم، والمِلَل والنِّحَل للشهرستاني.

(٣) فرقة من المجوس أمسكوا عن الطيِّبات، وتجرَّدوا لعبادة الله، وتوجَّهوا بعباداتهم إلى النيران تعظيمًا لها، وأمسَكوا عن النكاح والذبائح. (الفصل في المِلَل والنِّحَل، لابن حزم ٢/ ٩١).

قول المقلاصية[١]

حكى المسمعي[٢] أنهم يذهبون مذهب المنانية وخالفوهم بأن قالوا: لا بدّ من أن يبقى في المزاج شيء من جوهر النور لا يقدر النور على تخليصه فإذا طال مكثه في المزاج استحال فصار ظلمة وهو تلك القوة التي يربط بها الظلمة إذا تخلّصت من المزاج.

وحكى الحسن بن موسى[٣] جملة من اختلافهم عن حسن بن علي البصري المعروف بأبي سعيد الحصري[٤] في المكان والهواء وفي الأعراض وصحة القياس وإبطاله والعفو والقصاص والعلاج وإثبات الإمام والرئيس. وذكر أنهم يختلفون في ذلك أجمع.

وحُكِيَ الخلاف فيه عن أبي العوجاء[٥] والنعمان وابن أخي أبي شاكر[٦] وابن طالوت[٧] والثنوية لا يختصّ بهذه المذاهب حتى نحكيه ونذكر قولهم فيه.

وأما قول المجوس فسنقرر بعد الكلام على الثنوية ذكر مذاهبهم والنقض عليهم.

وأما المسمعي فذكر عن المنانية أن النور لم يزل عالمًا بكون الظلمة، لا بل علم كله، والظلمة لم تزل جاهلة ولم يزل في كل واحد من هذين الأصلين

---

(١) أتباع مقلاص بن أبي الخطاب (أو محمد بن مقلاص)، من موالي بني أسد. كان له الدور الكبير في إمامة إسماعيل بن جعفر الصادق، وفي تأسيس الإسماعيلية. (موسوعة الفرق الإسلامية، للدكتور جواد مشكور ص ١٠٢، ١٠٣).

(٢) هو أحمد بن الحسن المسمعي، وقد صرَّح باسمه القاضي سابقًا.

(٣) طبعًا يقصد به الحسن بن موسى النوبختي، صاحب كتاب الآراء والديانات، والمذكور سابقًا.

(٤) حسن بن علي البصري: لم أعثر على ترجمته، إلَّا أن يكون الحسن بن يسار البصري، والملقب بأبي سعيد.

(٥) أبو العوجاء: هو عبد الكريم بن أبي العوجاء، من مشاهير الزنادقة ومتكلِّميهم. (الفرق الإسلامية، للدكتور مشكور ص ٢٦٤).

(٦) يظهر أنه من رؤوس الزنادقة، لأن عمَّه أبو شاكر كان كذلك.

(٧) من مشاهير الزنادقة ومتكلِّميهم، كان يقول بالثنوية، وهو أستاذ ابن الراوندي، الزنديق المشهور. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، للدكتور الحفني ص ٤٠٠؛ الفرق الإسلامية، للدكتور مشكور ص ٢٦٤).

صورة عظيمة هي ملكة ذلك الأصل وسائسه فيه، فالهمامة ملكة أصل الظلمة وعالمها، وأبو العظمة ملك أصل النور وعالمه. وزعموا أنه لم يزل في وسط عالم النور جبل من أسفله إلى أعلاه كلما علا دقَّ وليس لعلوّه نهاية. ولم يزل في عالم الظلمة غور عميق يسمى رحم الظلمة، كلما نزل في عالم الظلمة دقّ وانحطّ إلى ما لا نهاية له، ثم تحرّكت همامة الموت في عالم الظلمة فقتل بعضها بعضًا حتى أتت على ذلك الغور فدخلت فيه، وأتت على أقصى حدّ الظلمة مما يلي كون النور فبصرت بعالمه فرأت منظرًا حسنًا، فرامت أن تلاثمه، فوجدته قبيحًا. فرجعت إلى عالمها لتحتشد ودخلت الغور، فحدث عند ذلك الأشجار والحيوان الخمسة الطيارة والزحافة والسباحة وذوات القوائم والحشرات، ثم أقبلت لمحاربة النور لجهلها بالعواقب فباشرت المزاج بنفسها؛ وأبو العظمة لعلمه بالعواقب باشر المزاج بنصيب من كونه وطائفة من أرواحه. ثم قصّ تمام الحرب. وذكر بعد ذلك كيفية التخلّص وكيفية حدوث العالم والأفلاك.

وحكى المسمعي عن ابن أبي العوجاء(١) أنه قال بمذهب الثنوية واختصّ بأن قال: إن كل واحد من الأصلين ينقسم خمسة حواسّ، والحاسّة التي تدرك الألوان غير الحاسّة التي تدرك الطعوم والتي تدرك الطعوم، غير التي تدرك الأراييح.

وذكر أن ابن المقفع(٢) اختصّ بأن قال: إن النور إنما دبر الظلمة وأدخل نفسه فيها لما هو أصلح له من العاقبة، ونفى ما ذكرته المنانية من الأقاصيص الشنيعة في حرب الأصلين. وأقرّ بالحركات وأنها غير الأعيان، وزعم أن الحركة طبيعية للكونين، وأن حركات النور خير كلها، وحركات الظلمة شرٌّ كلها.

(١) مرَّت ترجمته في الصفحة السابقة تحت اسم «أبو العوجاء» فليُراجَع.

(٢) عبد الله بن المقفع: من أئمة الكتَّاب وأول مَن عُنِي في الإسلام بترجمة كتب المنطق، أصله من الفرس، وُلِد في العراق مجوسيًّا وأسلم على يد عيسى بن علي، ترجم عدة كتب منها: «كتب أرسطو في المنطق»، «المدخل إلى علم المنطق»، «كليلة ودمنة»، «الأدب الصغير» وغيرها. توفي سنة ٧٥٩ م. (أمراء البيان ص ٩٩ ـ ١٥٨؛ أخبار الحكماء ص ١٤٨؛ لسان الميزان ٣/ ٣٦٦؛ أمالي المرتضى ١/ ٩٤).

وذكر أن النعمان الثنوي، وهو الذي قتله المهدي[١]، اختصّ بأن أنكر الحركات على ما ذهبت إليه الثنوية، وزعم أن الأجسام تتجزأ إلى الجزء الذي لا يتجزأ، وأن الجزء جسم طويل عريض عميق إما من جوهر النور أو من جوهر الظلمة.

واختصّ بشّار الأعمى[٢] بأن قال: ليس على الناس أكثر من المعرفة واجتناب ما كان مكروهًا في الطِّباع من القتل والغصب والسرقة والفساد. وأنكر أن يكون جوهر النور إلٰهًا ومألوهًا، وربًّا ومربوبًا، ومالكًا، ومملوكًا، كما تذهب إليه الثنوية. وأنكر أن يكون الجوهر بعضه يصلّي لبعض أو يَضرَع إلى بعض.

وحُكِيَ عن أبي شاكر[٣] أنه كان يقول بقول ابن ديصان[٤]، ويثبت الحركة، ويزعم أنها صفة للمتحرّك لا هي هو ولا غيره. وأنكر أن تكون شيئًا أو تكون لا شيء. وقال: إن التغاير والقول بأنه شيء لا يقعان إلا على الأجسام، والحركة ليست بجسم.

وهشام بن الحكم[٥] عنه أخذ هذا القول في الحركات.

---

(١) المهدي ١٢٧ ـ ١٦٩ هـ: هو محمد بن عبد الله المنصور بن محمد بن علي العباسي، أبو عبد الله، المهدي بالله: من خلفاء الدولة العباسية في العراق، دام حكمه عشر سنين، توفي في ماسبذان سنة ٧٨٥ م. (فوات الوفيات ٥/٢٨٣؛ دول الإسلام للذهبي ١/٨٦؛ البدء والتاريخ ٦/ ٩٥؛ الطبري ١٠/١١ ـ ٢١).

(٢) بشار بن برد العقيلي، بالولاء، أبو معاذ: أشعر المولدين على الإطلاق، أصله من طخارستان، نشأ في البصرة وقَدِم بغداد، أدرك الدولتين الأموية والعباسية، اتّهم بالزندقة ومات ضربًا بالسِّياط في البصرة سنة ٧٨٤ م. (وفيات الأعيان ١/٨٨؛ معاهد التنصيص ١/٢٨٩؛ تاريخ بغداد ٧/ ١١٢؛ الشعر والشعراء ص ٢٩١؛ أمالي المرتضى ١/٩٦ ـ ٩٨؛ خزانة البغدادي ١/٥٤١؛ الكامل للمبرد ٢/ ١٣٤).

(٣) من رؤوس الزنادقة، كان متكلِّمًا وفيلسوفًا. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، للدكتور الحفني ص ٤٠٠).

(٤) ابن ديصان (١٥٤ ـ ٢٢٢ م): سريانيّ قَدِم من فارس إلى الرّها، واعتنق المسيحية، فلما وجدها تعتنق التثليث قال هو بإلٰهين للنور والظلمة. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، للدكتور الحفني ص ٣٥٦).

(٥) هذه النسبة إلى هشام بن الحكم، من تشنيعات المعتزلة عليه، بسبب الخصومة الفكرية بينهما. (راجع دراستي عن هشام بن الحكم، إصدار دار المؤرِّخ العربي، ط ١، سنة ٢٠١٠ م).

وحُكِيَ عن غسان الرهاوي[١] أنه يقول بقول المنانية، ويزعم أن الحركات أجرام لِطاف تنحلّ من المتحرّك، وهي باقية الأعيان غير مضمحلة.

وحُكِيَ أن ابن طالوت قال بمذهب ابن أبي العوجاء في الحواس، وزعم أن في كل واحد من هذين الأصلين حاسٌّ سادس غير الحواس الخمس، يميّز بين المحسوسات، ويفصل بعضها من بعض، وجوهره مُخالف لجوهر الأصلين، وهو كيان لطيف ليس بمرئي، وإنما يستدلّ عليه بتدبيره، ولولا أنه كذلك لم يكن أحد يميّز بين لون وطعم، فلما وجد التمييز دلّ على حاسّة سادسة.

فهذه جُمَل أقاويلهم. ونحن نبيِّن أولًا أصل الكلام في إبطال مذهبهم، ثم نعطف على ما حكيناه فنشير إلى إفساد ما فيه شُبهَة.

[٢ -] فصل في إبطال مذهب الثنوية

اعلم أن أصول مذهب الثنوية تنقسم إلى أصلين نذكر أحدهما في التعديل والتحوير وهو الكلام في الآلام وأنها قد تكون حسنة وقبيحة على ما نرتّبه في هذا الباب وأن الملاذ كالآلام في ذلك وأنه لا تضادّ بينهما في الحقيقة. والكلام في ذلك وما يتصل به يُذكَر هناك إن شاء الله. والثاني الكلام في قولهم بالاثنين وما يتصل به وهو الذي نقصد بيان فساده الآن.

والأصل في هذا الباب ما قدّمناه في صدر هذا الكتاب من حدوث الأجسام، لأنه إذا ثبت بما ذكرناه من الأدلة حدوثها بطل قولهم بقِدَم النور والظلمة لأنهما في الحقيقة أجسام. فإن قيل: ولِمَ قلتم إنهما أجسام؛ وإن ثبت ذلك فيهما، فلِمَ قلتم إنهما بمنزلة سائر الأجسام فيما يقتضي حدوثها؟ قيل له: إن الثنوية لا تثبت من النور إلا هذا المعقول وإنما تعتقد فيه أنه كان لم يزل مُبايِنًا للظلمة ثم حصل بعضه مُمازِجًا للظلمة، وكذلك قولهم في الظلمة إنها هي هذه المعقولة وما جرى مجراها وإنما يظنّون أن هذه الأعراض التي نثبتها غيرًا للجوهر ليس بغير له ويجعلون العلم والفضل والمَلاذ راجعًا إلى النور والموت

(١) هو حسين بن محمد، أخذ عن بشر المريسي، الذي كانت وفاته سنة ٢١٩ م.

والشرّ والفساد راجعًا إلى الظلمة. فإذا صحَّ ما ذكرناه من قولهم صحّ ما قدّمناه من أنهما أجسام وصفتهما صفة الأجسام المعقولة فيما يوجِب حدوثها من كونها غير خالية من الأعراض وذلك يبطل ما سأل عنه.

فإن قيل: هلّا قلتم إنهما كانا قبل الامتزاج بخلاف صفة الأجسام المشاهدة؛ لأنها إنما اختصّت بالأعراض لحصول الامتزاج والصنعة والتركيب فيها؛ ولم تكن من قبل كذلك، فلا يمتنع أن تكون قديمة؟

قيل له: إنّا قد بيّنّا أن كل موجود له حيِّز فلا بدَّ من كونه مجاورًا لمثله أو مُفارقًا له؛ فلا يجوز إذن أن يوجد خاليًا من الأعراض. ولا بدَّ للثنوية من القول بذلك؛ لأنهم يثبتون النور في عالمه بعضه مُماسًّا لبعض وكذلك الظلمة في عالمها وأكثرهم يثبتون آخر الظلم مماسًّا لأول النور وإن كان منهم مَن يثبت بينهما فرجة وخللًا. وإنما يقولون: إن المزاج الذي هو اختلاط أجزاء النور بأجزاء الظلمة حدث بعد أن لم يكن. فإذا كان ذلك قولهم، فقد صحَّ ما قلناه من أنهما بمنزلة هذه الأجسام فيما يُوجِب حدوثهما. وذلك يُبطِل قولهم بقِدمهما.

[سبب خرافاتهم]

والذي دعاهم إلى الخرافات التي حكيناها اعتقادهم نفي الصَّانِع ووجدانهم أمورًا حادثة وتركيبات مختلفة، فخطر لهم أن هذه الأمور كائنة من هذين الأصلين فأثبتوهما قديمين. وما قدّمناه في إثبات المحدث للأجسام وأنه الذي يحدث الأمور التي يختصّ بإحداثها يُبطِل قولهم.

فإن قالوا: إنّا لا نثبت الأعراض التي زعمتم أنها تدلّ على حدوث النور والظلمة فلا يصحّ ما أبطلتم به مذهبنا، قيل لهم: قد دللنا من قبل على إثباتها وحدوثها وأن الجسم لا يخلو منها؛ فيجب صحة ما ذكرناه من حدوث هذين الأصلين. على أنه لا بدّ لهم من إثبات الأعراض لقولهم بممازجة النور للظلمة وحصول التركيبات المختلفة؛ لأنها لا يصحّ أن تختلف إلا لمعاني فيها لولاها لم تكن لتحصل بما هي عليه من الصفة دون سائر الصفات فلا يمكنهم القول بأنها ليست غير الأجسام لأن هذه الأعراض يصحّ أن تعدم مع بقاء الجسم.

فيجب كونها غيرًا لها. ومتى سلّموا لنا ما ذكرناه وادّعوا أنها ليست بغير للأجسام، فهم مُنازعون لنا في العبارة؛ والمضايقة فيها لا وجه له.

وبعد فإنهم يعتمدون في أصل المقالة على وجدانهم في العالم خيرًا وشرًّا ونفعًا وضرًّا ولذّة وألَمًا وأنه لا بدَّ من إثبات فاعل لها ولا يصحّ كون فاعلها واحد لتضادّهما؛ وذلك يُوجِب عليهم القول بإثبات الأعراض، وإلا لم يجب إثبات فاعل لذلك أصلًا. وكيف يصحّ أن يكون الفاعل للخير هو النور، ولا يكون غيرًا له، والفاعل للشرّ هو الظلمة، ولا يكون غيرًا لها؟ ولئن جاز ذلك ليجوزنّ القول بأن الظلمة ليست غير النور وأنه ليس في العالم أشياء متغايرة، وهذا مما يُعلَم بأول العقل فساده. وإذا ثبت أنه يلزمهم إثبات الأعراض التي هي الخير والشر والألم واللذَّة وجب بوجوب ذلك إثبات الحركات والسكون والتأليف والاعتماد وسائر الأعراض؛ لأن إثبات ذلك أظهر من إثبات الخير والشر، على أنهم يقولون: إن ما يؤدّي إلى اللذَّة فهو في الحكم كأنه لذّة، فلا بدّ من أن يثبتوا غير اللذَّة والألم من الأعراض، وكل ذلك يصحّح ما قدّمناه.

وإذا صحّ حدوث الأجسام بطل قولهم بالأصلين، وبطل ببُطلانه سائر ما فرَّعوه عليه ويجب أن يُنظَر في جملة ما ادّعوه مما لا يصحّ كونه مقدورًا لقادر لو لم يثبت حصوله بل علم نفيه. فالواجب إبطاله نحو قولهم بأنهما لا يتناهيان في سائر جهاتهما إلا في جهة تلاقيهما ونحو سائر ما أثبتوه من أسباب المزاج. فأما ما قد ثبت كونه وحدوثه مما قد علم بالدليل أنه فعل للقديم تعالى كخلق العالم وما يحيط به فيجب إضافته إلى القديم عزَّ وجلَّ. وفي ذلك سقوط ما يذهبون إليه من المزاج وأسبابه إلى سائر ما حكيناه من جهالتهم.

فأما ما يذهبون إليه من تقسيمهم النور الأقسام التي ذكروها وإثباتهم أبا العظمة الذي يثبتونه ملك عالم النور وإثباتهم الأبدان والروح على ما حكيناه، فلا يخلو قولهم فيه من وجهين: إما أن يجعلوا صفة الروح وأبا العظمة غير صفة النور أو يجعلوه بصفة النور؛ فإن أثبتوه بصفته، فما قدّمناه يقتضي حدوثه كما يقتضي حدوث النور وإن أثبتوه بخلاف صفته فيجب أن ينظر فيما أثبتوه من صفته فإن كان معقولًا كلّموا بما يقتضيه قولهم فيه وقد بيّنّا من قبل أن إثبات

غير القديم عزَّ وجلَّ قديمًا لا يصحّ وأن ما عداه يجب حدوثه ومتى لم يثبتوه على صفة معقولة، وجب إبطاله؛ لأن ما لا يعقل لا وجه للمَحاجَّة في إبطاله.

على أن ما ذهبوا إليه من كونهما قديمين يبطل بما قدّمناه من أن القديم قديم لنفسه فما شابهه في هذه الصفة فيجب كونه مثلًا له فلو كانا قديمين على ما ذهبوا إليه لم يصحّ اختصاص أحدهما بصفة بخالف بها الآخر وعندهم أن صفة أحدهما تخالف صفة الآخر وأن جنسهما مختلف وأن طبع أحدهما يخالف طبع الآخر ويصحّ منه ما لا يصحّ من الآخر لطبعه. وكونهما قديمين يُحيل اختلافهما في ذلك أجمع ويُوجِب أن يصحّ من أحدهما ما يصحّ من الآخر من خير أو شرّ. وذلك يبطل طريقتهما إلى إثبات الأصلين.

فإن قالوا: ألستم تقولون في النور والظلمة إنهما من جنس واحد ولا يختلفان في ذواتهما وإنما يختلف ما فيهما من الأعراض؛ فكيف اعتمدتم في إفساد قولنا على ما لا يصحّ عندكم؟

قيل له: إنما قصدنا بما ذكرناه إبطال قولهم بقولهم لأنهم متى قالوا بقِدَم النور والظلمة مع قولهم باختلافهما من الوجوه التي حكيناها عنهم لم يصحّ. ومتى قالوا بأنهما من جنس واحد ويختلفان بالأعراض، لم يصحّ لهم القول بقِدَمهما فقد جمعوا بين مذهبين لا يصحّ الجمع بينهما فيجب عيهم العدول عنهما إلى القول الصحيح.

ومما يبطل ما ذهبوا إليه أن الدلالة قد دلّت على أن للحيّ صفة يختصّ بها ويتبيَّن بها من غيره وهو صحة كونه مدركًا للمدركات وصحّة كونه عالمًا قادرًا؛ وقد علمنا أن النور على ما هو عليه لا يصحّ كونه حيًّا ولا يمكن أن يثبت حيًّا، لأن الطريق إلى إثبات الحيّ حيًّا لا يصحّ فيه. وكذلك القول في الظلمة، ولا فرق بين مَن أثبتهما حَيَّين وبين مَن أثبتهما مُختارَين ومريدين أو أثبتهما بصفة الحيّ منّا وإن لم يكن ذلك معقولًا فيهما، وقد ثبت أن الحيّ منّا يحتاج إلى بِنْيَة مخصوصة وأحوال يحصل عليها ليصحّ كونه حيًّا ويستحيل في الجوهر المنفرد ذلك. وقد علم أن أجزاء النور والظلمة في حكم المفترق فلا يصحّ أن يكون لجملة منها من الحكم ما ليس لغيرها حتى يدّعي كونها حيّة.

وفي ذلك إسقاط قولهم بالتثنية، لأنهم إنما تطرّقوا إلى القول بذلك لظنّهم أن الخير والشرّ لا بدّ لهما من فاعل حيّ فلا يصحّ مع تضادّهما كون فاعلهما حيًّا واحدًا. فإذا بطل بما قدّمناه كونهما حَيَّين فاعلين، فقد بطل أصل هذه المقالة.

ومما يبيِّن إبطال قولهم إن القادرين فيما بيننا قد ثبت أنه يقع من بعضهم الخير ومن بعضهم الشر فلا بدَّ على مذهبهم من القول بأن مَن يقع منه الخير نور ومَن يقع منه الشرّ ظلمة.

وقد علمنا بُطلان ذلك؛ لأن القادر هو الإنسان بكماله دون أجزائه من حيث يتصرّف بإرادة واحدة وداعٍ واحد. وقد ثبت أنه يقع منه الخير والشرّ والحَسَن والقبيح والعِلْم والجهلً. وفي هذا إبطال قولهم بالأصلين، على أنه يجب على قولهم أن يجوِّزوا أن يفعل الخيِّر منا سائر أصناف الخير لأنه متى فعل ضربًا من من الخير علم أنه من جهة النور فيجب أن يصحّ منه سائر ضروب الخير كما يصحّ من النور لأنهم لا يمكنهم القول باختلاف النور فيما يصحّ منه لأن ذلك يُوجِب إبطال قولهم بالتثنية ويلزمهم عليه القول بإثبات ثالث ورابع من الأصول. وإذا ثبت ذلك فيجب أن يصحّ ممَّن وقع منه الخير أن يفعل سائر ضروب الخير؛ وهذا يُوجِب أن يصحّ من أحدنا أن يفعل الفعل وسائر ضرور العلم وسائر الأفعال الحسنة من شهوة ولذّة وروائح طيبة، وتعذّر ذلك يقتضي فساد ما ذهبوا إليه.

على أنه يجب على قولهم أن لا يصحّ خروج مَن وقع الخير منه من أن تصحّ منه ضروب الخير دائمًا؛ لأن عندهم أن النور يفعل الخير بطبعه؛ وقد علم أن طبعه لا يصحّ أن ينقلب عمّا هو عليه. فيجب أن لا يصحّ خروج مَن صحّ منه الخير من أن يصحّ ذلك منه دائمًا. فإن هم ارتكبوا ذلك، وقالوا يصحّ ذلك منه دائمًا، وإن كان في المعقول خلافه، لم يمكنهم إثبات صفة محددة ولا زوال صفة لموصوف ويجب أن يثبتوا المتحرّك متحرِّكًا أبدًا وكذلك الساكن. وفساد ذلك ظاهر ويُوجِب عليهم إبطال القول بأن المزاج يحدث بعد أن لم يكن وأن التباين يزول بعد كونه. فإذا بطل ذلك، صحَّ ما ألزمناهم.

على أن الأصلين لو كانا قديمين حَيَّين فاعِلَين بطبعهما أو لوجود معنى أو باختيار مختار. وقد علم أن ذلك لا يصحّ عندهم لوجود معنى ولا باختيار مختار؛ لأن ذلك يُوجِب إثبات ثالث ورابع ويُوجِب إبطال كونهما أصلين مدبرين إلى القول بأنهما فرعان مدبَّران. وإن كان تباينهما لطبعهما، فيجب أن لا يصحّ حلول المزاج؛ لأن الشيء لا ينقلب طبعه أصلًا ولا يصحّ منه خلاف يُوجِبه طبعه. وقولهم بالمزاج يُوجِب فساد مذهبهم.

فإن قالوا: إنهما لطبعهما كانا متباينين ثم امتزجا باختيار الظلمة وقصدها عالم النور أو باختيار النور أو وقع ذلك اتفاقًا من غير قصد، قيل لهم: إن طبع الشيء لا يتغيّر عمّا يقتضيه باختيار المختار، فكيف يصحّ ما ذكرتموه؟ وبعد، فإنه لا يصحّ أن يختار كل واحد منهما إلا ما يصحّ في طباعه، وطبعهما يقتضي التباين، فكيف يصحّ حصول المزاج منهما باختيارهما؟

فإن قالوا: حصل المزاج بينهما من غير قصد وعلى وجه الاتفاق أو بالخبط، قيل لهم: إذا لم يصحّ أن يتغيّر الشيء عن طبعه بقصد القاصد، فبأن لا يصحّ ذلك بالاتفاق أولى. ألا ترى أن قلب الأجناس والجمع بين الضدّين والجمع بين الجوهرين في مكان واحد لِما لم يصحّ بقصد القاصد كان بأن لا يصحّ ذلك اتفاقًا أولى؟

فإن قالوا: حدث المزاج بينهما لطبعهما في وقت المزاج وكانا من قبل متباينين لطبعهما في تلك الأوقات؛ قيل له: إن طبع الشيء لا يتغيّر بالأوقات؛ فكيف يصحّ ما ادّعيته؟ فإن قال: أليس يصحّ عندكم من القادر الفعل في حال دون حال؛ وقد يفعل الأشياء المتضادّة في الأوقات؛ فهلّا صحَّ ذلك في المزاج والتباين؟ قيل له: إنه لا يمتنع في القادر ذلك؛ لأنه يفعل باختياره عندنا؛ وأنت تقول إن ما يقع منهما يقع بالطبع، فيجب أن لا تتغيّر حالهما في ذلك. على أنه لا يمكنهم القول بأن التباين يقع بالطبع لأن ما يقع بالطبع لا بدَّ من كونه متجدِّدًا حاصلًا بعد أن لم يكن وإلا لم يكن بأن يقع بالطبع أولى من أن يقع الطبع به. وذلك يمنعهم من القول بأن التباين حاصل بطبعهما.

ويبيِّن أن ذلك لا يصحّ لهم أن عندهم أن طبع الظُّلَمَة يقتضي ضدّ ما يقتضيه طبع النور، ولذلك أوجبوا تباين الأصلين من حيث اختلف عندهم الخير والشر. والتباين جنسه واحد إذا لم يقل في التباين إنه الأكوان، فكيف يصحّ أن يقال إن ذلك يجب بطبعهما؟ فإذا لم يصحّ ذلك فيجب أن يكون طبعهما إنما يُوجِب الامتزاج لأنه حادث، ولو أوجبه، لم يكن امتزاجهما في بعض الأحوال أولى منه في حال أخرى، لأن ما لا يقع باختيار مختار لا يصحّ أن يختصّ به في حال دون حال. على أن النور الذي مازج الظلمة ليس بأن يجب مُمازجته له بطبعه أولى من سائر النور، لأن جوهر الكل جوهر واحد، وهذا يُبطِل قولهم أن بعض النور مازَجَ الظلمة دون بعض ويُوجِب عليهم القول بأن جميعه قد مازج الظلمة، وذلك يستحيل على قولهم إذ كان أجزاء النور لا نهاية لها في جهاتها الخمس. على أن ما يقع منهما من الخير والشر بطبعهما يجب كونه غير مُتناهٍ وإذا لم تتناه أجزاؤهما وحدوث ما لا نهاية له يستحيل لِما بيَّنّاه في تناهي الحركات. على أن الخير قد تختلف ضروبه؛ فلِمَ صار لطبع النور بأن يقع ضرب منه أولى من ضرب؟ وذلك يُوجِب أن يكون جميعه ضربًا واحدًا، وفساد ذلك ظاهر. وقولهم يقتضي خلافه، لأنهم يجعلون الصدق والعلم والفعل والعقل واللذّة من النور، وذلك مختلف الضروب على ما بيّنّاه.

على أن ما نعلمه من حال الواحد منّا من أنه يفعل الخير والشر في حالين بل في حال واحدة يبطل ما يذهبون إليه. ولا يمكنهم أن يدّعوا أن الخير يقع من غير مَن يقع الشر منه والحسن يحدث من غير مَن يحدث القبيح منه، لأن الجملة الحيّة القادرة الفاعِلَة واحدة، وهي وإن كانت كثيرة الأجزاء، فهي في حكم الشيء الواحد، فلا يصحّ أن يكون الواقع منهما يقع من بعضها.

ولا يصحّ لهم التعلّق بما يذهب إليه مَن خالفنا في الإنسان، لأن هؤلاء إنما تمَّ لهم ما قالوه لأنهم يجعلون الحيّ جزءًا من القلب أو جسمًا منبسطًا، ويجعلون الظاهر هيكلًا له وظرفًا ولا يثبتونه حيًّا. والثنوية تثبت جميع ذلك حيًّا. فتعلقهم بذلك في دفع ما ألزمناهم لا يصحّ.

على أن الدلالة التي دلّت على أن القادر يقدر على الشيء وضدّه، ويقدر على الخير والشر تُبطِل ما يعتمدون عليه في هذا الباب. وقد بيَّن شيوخنا، رحمهم الله، أن الظلمة قد تؤدي إلى الخير والشر، وكذلك النور، لأن ظلمة الليل قد تكون سببًا لوقوع الواحد في البئر ونزول الضرر العظيم به وسببًا لاستتار الآخر بالظلمة وتخلّصه من مكروه ظالم وقتله. وكذلك نور النهار وضوؤه قد يكون سببًا لظهور مَن يطلبه العدو فيؤدّي ذلك إلى قتله ولنجاة الواحد من مَهلَكَة وقع فيها. فقد صحّ كون كل واحد منهما سببًا للخير والشر. وذلك يبطل أصل قولهم، ولا يمكنهم القول بأن ما هو سبب للأمرين ليس بنور ولا ظلمة، لأن ذلك يُوجِب ترك المذهب، ولأن الأمر الواحد إذا صحَّ كونه سببًا للأمرين، فهلّا صحّ من النور أو الظلمة وقوع كِلا الأمرين. وكذلك القول في نظائر هذه المسألة، نحو أخذ اللص مال غيره، لأن ذلك سبب لفرح اللص وسروره وانتفاعه به وسبب لضدّ ذلك في صاحبه. وكذلك القول في استرجاع المالِك المال ممَّن غصبه وسرق منه. وكذلك القول في قتل الرجل والد غيره إذ شفى غليله بقتله ولحق قلب أبيه الغمّ العظيم بذلك، ونظائر ذلك تكثر، والسؤال عليهم في جميعه على حدٍّ واحد.

[إلزامات شيوخ القاضي عليهم]

وقد ألزمهم شيوخنا القول بجواز كون الفاعل للخير والشر واحدًا كما أن الفاعل للحركة والسكون والتأليف والاعتماد فاعل واحد. فإن قالوا: اختلاف الخيْر والشر والعدل والجور يُوجِب اختلاف الفاعلين، قيل له: إذا لم يُوجِب اختلاف الأجناس التي ذكرناها اختلاف الفاعلين، فكذلك اختلاف الخير والشر لا يُوجِب ذلك. ولا يمكنهم القول بأن اختلاف أجناس الأفعال يُوجِب اختلاف الفاعلين؛ لأن ذلك يؤدي إلى أن يثبتوا من الفاعلين المختلفين بعدد أجناس الأفعال. وفي ذلك هدم القول بالأصلين. فإذا لم يُوجِب اختلاف ذلك اختلاف الفاعلين، فكذلك اختلاف الخير والشر.

ومتى قالوا: لا نثبت الأعراض، فلا يلزمنا ما قلتموه، قيل لهم: قد ثبت بالدليل وجود الأعراض، فلا وجه لقولكم بنفيه. وبعد، فإذا أوجبتم لاختلاف

الخير والشر فاعلين مختلفين وإن لم تثبتوهما عرضين، فأوجبوا مثله في اختلاف الأجناس، وإن لم تكن أعراضًا.

على أن كون الشيء خيرًا وشرًّا يُبنَى على اختلاف صفته، وقد يكون جنسه جنسًا واحدًا، لأن اللذّة من جنس الألم، وإنما تختلف حالهما بالشهوة ونفور النفس. ولذلك يألَم أحدنا بإدراك ما يلتذّ به صاحبه وقد يألم بالشيء ويلتذ بمثله في حالين. ونفس ما تقع له لذّة إذا كان في جسمه جَرَب قد يكون ألمًا متى لم يكن في جسمه ذلك. فإذا صحَّ أن جنسهما جنس واحد، فإن أوجب اختلاف الفاعلين فبأن يُوجِب اختلاف الأجناس اختلاف الفاعلين أولى. ومتى لم يُوجِب ذلك في الأجناس المختلفة، فبأن لا يُوجِب فيما ذكرناه من الخير والشر أولى.

وبعد فمتى صحَّ وقوع الجنس والجنسين من الفاعل الواحد، والخير والشر قد يرجعان إلى الجنس الواحد، فيجب صحتهما من الفاعل الواحد، وفي ذلك إبطال ما قالوه. ومتى صحَّ كون الواحد منّا عالمًا بالشيء جاهلًا بغيره، مُريدًا للشيء كارهًا لغيره، وإن كان الموصوف واحدًا، فهلّا صحَّ أن يقع منه الخير والشر، وإن كان الموصوف واحدًا؟ فإن قالوا: إذا استحال كون المتحرك ساكنًا، والمجتمع مفترقًا، والنافع ضارًّا، والمؤلم ملذًّا، واستحال كون الموجب للتسخين موجبًا للتبريد، والموجب للتسويد موجبًا للتبييض، فهلّا قلتم باستحالة كون الأصل الواحد مُلِذًّا مؤلمًا وخيِّرًا شرِّيرًا؟ قيل له: إنما استحال كون المتحرّك ساكنًا، لأن ما به يتحرك ويسكن يتضادّ على المحل، فلذلك لا يصحّ ذلك فيه، واستحال كون الجسم مجتمعًا مفترقًا لمثل ما ذكرناه الآن، لأن الاجتماع، وإن كان لا يضادّ الافتراق على الحقيقة، فهو يضادّ ما يحتاج الاجتماع في الوجود إليه من المجاورة، فلذلك استحال ذلك فيه. وأما كون النافع ضارًّا، فلا يمتنع في حيَّين وفي حيٍّ واحد في حالين، لصحة اختلاف الشهوة والنفور فيهما. وأما في الحيّ الواحد في حالة واحدة فيستحيل لأمر يرجع إلى استحالة كونه مشتهيًا له ونافر الطبع منه.

وكذلك القول في كون الشيء الواحد مؤلمًا مُلِذًّا، فأما المعنى الواحد فإنما لا يصحّ كونه مُوجِبًا للتسخين والتبريد، لأن ما يسخن الشيء به من

الحرارة يضادّ ما يبرد به من البرودة، فلذلك يستحيل كون الشيء الواحد مُوجبًا لتسخين الجسم وتبريده. هذا هو الأصل في التبريد والتسخين، وإن كان يستعمل في التعارف التبريد في الثلج، إذا علت أجزائه على الماء وغيره، والتسخين في النار إذا غلبت أجزاؤه على ما يسخن بها. وعلى هذا الوجه يستحيل في الشيء الواحد أن يسخن ويبرد، لأنه يستحيل أن يُوجِب اختلاطه بالماء كِلا الأمرين لاستحالة كونه على كِلا الصفتين.

فأما ما يُوجِب التسويد فإنه يستحيل أن يُوجِب التبييض لكون المُوجِب لهذين الأمرين ضدَّين؛ ومن حق ما أوجب الصفة إيجاب العِلل للمعلول أن يقتضي تضادّ موجبه تضادّه.

وليس كذلك حكم الفاعل للخير والشر، لأنه يفعل ما يفعله باختياره، لا أن ذاته تُوجِب ذلك إيجاب العِلَل للمعلول. فغير منكر أن يكون الفاعل الواحد يفعل الخير والشر.

واعلم أن الخير والشر لا يتضادّان على الفاعل ولا على الجملة الواحدة الحيّة ولا على المحل. فلا وجه يمنع من كون الفاعل فاعلًا لهما جميعًا في حال واحدة. يبيِّن ذلك ما قدّمناه من أن نفس اللذّة قد تكون ألمًا ولا يمتنع أن يجتمع في المحل الواحد ما يلتذّ به أحد الحيَّين ويألم به الآخر من الطعم والرائحة، ولا يُوجِب سائر ما يلتذّ به ويألم به الحيّ منّا حالًا؛ فيقال إنه يتضادّ عليه. فقد ثبتت صحة ما قدّمناه. وإنما لا يصحّ من الفاعل الواحد أن ينفع نفسه أو غيره بالشيء الواحد ويضرّها بها لِما قدّمناه من أن ذلك يؤدي إلى كونه مُشتَهيًا للشيء ونافِر الطبع عنه؛ وهذا يستحيل. هذا لو كان الخير هو اللذّة والشرّ هو الألم على ما يظنونه، فكيف والخير عندنا هو النفع الحسن، والشرّ هو الضرر القبيح؟ ومتى أجرى هذا الوصف على ضرر حسن فعلى وجه المجاز. فإذا صحّ ذلك، ثبت أنه لا تضادّ بينهما في الحقيقة على كل وجه.

فإن قيل: إن وقوع الخير والشرّ من الفاعل الواحد يُوجِب كونه خيِّرًا شرِّيرًا، وذلك يستحيل، قيل له: إنه لا يمتنع وقوع ذلك منه، ويُوصَف بكِلا

الصفتين على جهة الاشتقاق كما يوصَف بأنه محرِّك مسكّن بفعل الحركة والسكون في محلين.

فإن قيل: فهذا يُوجِب أن يصفوه بأنه عادل جائر، فإذا استحال ذلك، بطل ما قلتموه، قيل له: إنه لا يمتنع وصفه بذلك على جهة الاشتقاق على ما قدّمناه.

على أن الثنوية لا يصحّ تعلّقها بذلك؛ لأنها إن كانت لأجل ذلك تمنع من كون الخير والشر واقعًا من واحد، فيجب أن تُجيز وقوعه منه في حالين، وإن منعته في حالة واحدة. وهذا في أنه يبطل قولهم كالقول بصحة ذلك منه في حالة واحدة.

فإن قيل: فيجب على هذا أن يستحق الفاعل الواحد الذمّ والمدح في وقت واحد؛ وإذا استحال ذلك، علم استحالة وقوع الخير والشر من فاعل واحد، قيل له: متى فعل الخير والشر، فإن استويا في القدر، لم يستحق مدحًا ولا ذمًّا؛ لأن المستحق عليهما قد حصل فيه الإحباط والتكفير، على ما نبيّنه في الوعيد، وعلى ما نعقله من حال المُسِيء إلى غيره والمُحسِن إليه، إذا عادل إحسانه إساءته؛ وإن كان أحدهما أزيد، كان بما يستحق عليه من مدح أو ذمّ أولى على ما يعقله من حال الجامع بين الإحسان إلى غيره والإساءة إليه.

وما ذكرناه من أن الفاعل الواحد قد يفعل الخير والشر إنما أشرنا به إلى الفاعل منّا لأنه موضع الخلاف؛ فأما القديم تعالى، فإنه يتعالى عن فعل الشرّ في الحقيقة. فأما الآلام، فإنه عزَّ وجلَّ قد يفعلها على وجه يحسن عليه بأن تكون مستحقة كالعقاب الذي يفعله في الآخرة أو يأمر بتعجيله في الدنيا، وكالأمراض التي يفعلها للاعتبار بشريطة التعويض، ولا يفعل المضار لدفع ضرر عن المضرور لقدرته على إزالة الضرر عنه من غير ضرر. فليس لأحد أن يتعقب ما ذكرناه على سبيل الإطلاق من أن الفاعل قد يفعل الخير والشر بأن يحمل ذلك منّا على أنّا أردنا به القديم سبحانه. على أن الواحد منّا قد يفعل الحسن والقبيح في حالة واحدة، وقد يُسيء ويُحسِن في حالة واحدة، وإن لم يُحسِن أن يذمّ ويمدح في حالة واحدة، وقد يُسيء ويُحسِن في حالة واحدة، وإن لم

يُحسِن أن يذمّ ويمدح في حالة واحدة، فحمل أحد الأمرين على صاحبه لا يصحّ.

[إلزام شيوخ المعتزلة لهم]

وقد ألزمهم شيوخنا، رحمهم الله، القول بقبح الأمر والنهي والذّمّ والمدح مع علمنا بحُسنهما في العقول. وذلك أن الأمر على قولهم إنما يحسن للنور لأنه الذي يقع منه الخير؛ والنهي لا يصحّ إلا للظلمة، لأنها تختص بفِعل القبيح؛ وهما جميعًا مطبوعان على الخير والشرّ لا يصحّ منهما الانفكاك منه؛ فيجب قبح أمرهما ونهيهما كما يقبح في رجلين رُمِيا من شاهق في حال نزولهما في الجو أمر أحدهما بالنزول ونُهِي الآخر عنه، لما كان النزول فيهما مما لا يصحّ لهما الامتناع منه. وإذا قبح الأمر والنهي، قبح الحمد والذمّ لِما له قبح الأمر والنهي.

وهذا الكلام في الديصانية في النهي والذمّ خاصة؛ لأن عندهم أن الظلمة موات لا تعلم ولا تعقل؛ فيجب أن لا يحسن نهيها لأمرين: أحدهما أنه لا تعقل النهي ولا تعلمه. والثاني أن الشر يقع منها بطبعها. ولا فصل بين مَن أجاز النهي عن الشر مع هذا القول وبين مَن أجاز نهي الجماد وأمره وأمر الزمِن بالسعي ونهي الإنسان عن الطيران في الهواء. فقد صحَّ أن هذا واضح السقوط.

فإن قالوا: إن النور وإن وقع الخير منه بطبعه فقد يصحّ أن يتصرف من خير إلى خير؛ لأن ضروب الخير كثيرة؛ فلا يصحّ ما ألزمناه، قيل له: إن جنس الخير عندكم جنس واحد؛ لأنكم إن قلتم باختلافه لزمكم إثبات فاعلين له مختلفين، وإن كان فاعله واحدًا، فيجب صحة كون الفاعل للخير والشر واحدًا، وإذا صحّ أنه جنس واحد، صحّ ما قدّمناه على أنه إن ثبت أنه يختار خيرًا على خير، فهلّا صحَّ أن يختار خيرًا على شر؟ وذلك يبطل قولهم إنه لطبعه لا يفعل إلا الخير.

على أنه كان يجب على مذهب المنانية أن يكون حسن أمرنا للنور حسن أمرنا للواحد منّا، بل كان يجب أن يكون للأمر بالحسن الذي لا يرتاب بحُسنه

هو أمر هذه الأنوار المضيئة دون الواحد منّا، لأنه لا أحد منّا إلا وهو ممتزج من الأمرين. وفي بُطلان ذلك دلالة على فساد ما يذهبون إليه.

وقد ذكرت في الشرح أن الثنوية لا تخلو من أحد الأمرين: إما أن يجعلوا النور والظلمة مدبِّرين للعالم، ويجعلون العالم معنًى ثالثًا على ما ذهب إليه المرقيونية، فيكون وجه كلامهم إن تكلموا في حدوث العالم ونفي المدبِّرين القديمين بما تقدم من كلامنا، أو يقولوا في العالم إنه مزاج من النور والظلمة، وليسا بمعنيين غير العالم، فما دَلَلْنا به على حدوث الأجسام يبطل مذهبهم.

والذي حكاه عن المرقيونية لا يصحّ، لأنهم لا يذهبون إلى أن العالم أصل ثالث لأن من قولهم إنه مزاج من الظلمة والنور، والأصل الثالث على ما حكيناه عنهم، ولا يثبتون الأصل الثالث مدبرًا لهما جميعًا، بل من قولهم إن النور أعلى حالًا منه، وإنه يدبره ويخلصه من الظلمة، والذي ألزمهم من أن ما ذكرناه من حدوث الأجسام ونفي قديم ثانٍ يبطل قولهم فقد بيَّنَّا صحته فيما تقدم.

[إلزامات السَّلف لهم]

وقد ألزمهم السلف، رحمهم الله، مسائل بيَّنوا بها انتقاض قولهم. فمما ألزموهم أن قالوا لهم: حدِّثونا عن القائل إنه ظالم شرِّير باغٍ على النور، مَن هو؟ فإن قالوا: النور، لزمهم إضافة الكذب إليه، لأنهم عندهم بالضدّ من هذه الصفات، وإن قالوا: هو الظلام، قيل لهم: أفصدق فيما قاله أم كذب؟ فإن قالوا: صدق في قوله، أضافوا الصدق إليه، وعندهم أن الصدق والعلم من النور، وإن قالوا: كذب، قيل لهم: فيجب أن لا يصحّ من أحد أن يصدق في هذا الخبر على وجه.

ويجب إذا قال: إني قتلت النفس المحرمة، أن لا يكون صدقًا منه أيضًا. ولا فرق بين مَن أنكر ذلك وبين مَن أنكر وجود صدق في العالم. ويجب أن يكون من أظهر مذهب الثنوية فقُتِل عليه ظلامًا، لأن إظهاره عليه أعقبه القتل، والحق يؤدي إلى القتل. فإن قالوا: إنه وإن صدق في هذا القول، فمن حيث

قصد بالصدق الاستهزاء، كان مذمومًا، قيل لهم: إن الصدق لا يجوز أن يقبح عندكم لمعنى، كما لا يصحّ أن ينقلب الخير شرًّا والخيّر شرِّيرًا، فالتعلّق بما ذكرتموه لا يصحّ.

ومما ألزموهم أن قيل لهم: خبِّرونا عمّن نفى أن يكون ثنويًّا ولعن أهله، وتبرّأ منهم، ثم قال بذلك على وجه يعرف قصده فيه مَن هو؟ فإن قالوا: إنه النور، أضافوا إليه الباطل، وإن قالوا: إنه الظلمة، أضافوا إليها الحق؛ وذلك ينقض مذهبهم.

ومما سألوا عنه أن قيل لهم: خبِّرونا عمَّن قتل ثم ندم وتاب مَن هو؟ فإن قالوا: إن القاتل في الحقيقة لا يجوز أن يندم ويتوب، قيل لهم: فيجب أن تكون هذه التوبة قبيحة؛ لأنها ندم على غير ذنب، بل ذلك مما لا يكاد يقع من عاقل، لأنه مع علمه أنه لم يُقدِم على جُرْم لا يصحّ أن تقع منه التوبة. وعندهم أن النور يعلم من نفسه أنه لا يقدم على القتل فإذن لا يصحّ وقوع التوبة منه. فإن قالوا: إن التائب جزء من الظلام غير القاتل، والتوبة قبيحة منه، قيل له: إن القاتل يعلم من نفسه في حال القتل أنه القاصد إلى القتل، ووقع ذلك بحسب قصده. ويعلم في الثاني أنه النادم، وإذا كان الحال هذه، فلا فرق بين مَن قال إن القاتل لا يصحّ أن يكون تائبًا وبين مَن قال إن المتحرِّك لا يصحّ أن يكون ساكنًا في حال أخرى ونفي كون الشيء الواحد قائمًا قاعدًا مجتمعًا مفترقًا في حالين.

وبعد، فإنه يجب إذا قال القائل: إني تائب من كل قتل كان منِّي ومن كل فساد أن يكون ذلك من فعل القاتل لا محالة، لأنه لم يعيِّن ما تاب منه، فلا يصحّ أن يعترض فيه بما تقدَّم. فإن قالوا: إن التوبة وقعت من القاتل في الحقيقة وهو النور، فقد أضافوا القتل إليه، وذلك ينقض مذهبهم. وإن قالوا: إنه الظلمة، فقد أضافوا التوبة إليها، وفي ذلك نقض المذهب.

ومما سُئلوا عنه أن قيل لهم: خبِّرونا عن المعتذر من جرمه، مَن هو؟ فإن قالوا: غير المجرم، كلّموا فيه بما قدّمناه. وإن قالوا: إنه المجرم، لم يَخْلُ من أن يكون النور؛ فذلك يُوجِب إضاف الجرم إليه، أو الظلمة وذلك

يُوجِب إضافة الاعتذار إليها. وفي ذلك نقض مذهبهم. وقد قال بعضهم: إن المعتذر غير المجرم وهو بمنزلة مَن جنى غلامه على غيره فاعتذر إلى المَجني عليه من جناية غلامه أو بمنزلة الراكب للدَّابَّة إذا رمحت رجلًا فيعتذر إليه من ذلك أو بمنزلة اعتذار الولد من جناية ولده، فيقال لهم: إن مَن ذكرتموه ليس يعتذر من فعل غيره في الحقيقة وإنما يتوجّع مما لحق المَجني عليه ويُورِد عليه ما هو بصورة الاعتذار تطييبًا لنفسه. وكل عاقل يفصل بين هذا الصنيع وبين الاعتذار في الحقيقة. وبعد، فإن هؤلاء إنما حَسُن ذلك منهم؛ لأن تلك الجناية قد أتت عن تقصير كان منهم في تأديب الغلام والولد وفي سوق الدابة، من حيث كانوا هم المُصرفين للجاني، فيصير الفعل الواقع منه كأنه واقع منهم. ولذلك لا يصحّ أن يعتذر الرجل من جناية مَن لا تعلّق بينه وبينه على وجه. ولا يمكن أن يقال ذلك في اعتذار الظلمة من جناية ظلمة أخرى، لأنها ليست بمُصرِفَة لتلك الظلمة ولا لها بها تعلّق، ولا يصحّ أن يقال ذلك في اعتذار النور من جناية الظلمة، لأنه لا تعلّق بينه وبينها، ولأن النور المُمازِج كالمأسور للظلمة؛ ولذلك إذا تمكَّن من الخلاص تخلّص من الظلمة، فالظلمة كالمُستَولِيَة عليه لا أنه متسوِّل عليها، فيجب أن يكون اعتذاره من فِعلها بمنزلة اعتذار الوالد من فِعل ابنه، والغلام من فِعْل سيده. والمثال الذي يليق بذلك ضدّ ما قالوه.

ومما سُئِلوا عنه أن قيل لهم: خبِّرونا إذا علم الإنسان أنه قد جار على زيد اليوم وأساء إلى خالد بالأمس، أليس ذلك علم في الحقيقة؟ فإن أبوا ذلك، قيل لهم: فما أنكرتم أن مَن علم أنه عدل على غيره وأحسن إليه أنه يصحّ أن يكون عالمًا في الحقيقة، وذلك يؤدي إلى أن لا يكون في العالم علم بفعل قد فعله على وجه من الوجوه؟ ولا فرق بين مَن قال ذلك وبين مَن قال إن الذي حضر اليوم غير الذي غلب بالأمس، والذي سكت الآن غير الذي تكلم من قبل، والذي التحى غير الذي كان أمرد من قبل، والذي فارق مكانه غير الذي كان فيه، وذلك أعظم من مذاهب أصحاب التجاهل.

فإن قالوا: لو جاز أن يكون الذي أساء هو الذي أحسن، لصحَّ أن يكون المبرِّد هو المسخِّن، قيل لهم: لو صحَّ أن يكون المتكلم هو الذي كان ساكتًا

والمتحرِّك هو الذي كان ساكنًا، لصحَّ أن يكون المبرِّد هو المسخِّن، فإن لم يوجِب ما عارضناكم به ذلك، لم يُوجِب ما ذكرتموه. وبعد، فإن ما أنكروه أظهر مما استشهدوا به، لأن العلم بأن الذي أخذ مال غيره وظلمه هو الذي كان قد أحسن إليه من أوائل العقل يعرفه أحدنا من نفسه ومن غيره، فالعلم بأن المسخن لا يصحّ أن يكون مبرِّدًا ألطف منه، فمَن أنكر الأوضح، لم يمكنه التعلّق بالأخفى، وكان كمن يناظر أن يلزمه ارتكاب الأمرين والتسوية بينهما. وبعد، فإن المسخن لا يمتنع أن يكون هو المبرِّد في حالين، فيجب أن يجوزوا كون المُحسِن اليوم هو المُسيء بالأمس، فقد صحَّ لزوم ذلك لهم على كل حال.

ومما يبيِّن فساد قولهم أن الحوادث فيها لذّة مَحضَة وألم مَحْض وفيها ما يؤدي إلى أحدهما وفيها ما يؤدّي إليهما جميعًا، فيقال لهم: أليس قد يؤدّي الشيء الواحد إلى لذّة وغمّ وسرور؟ فإن أبوا ذلك، يبيِّن لهم ما لا يُحصَى كثرة من أمثلته نحو: مَن غصب رجلًا مالًا فسُرَّ بأخذه وانتفع واغتمَّ الآخر المغصوب منه بذلك وألِمَ إذا كان محتاجًا إليه. وكذلك استرجاع المغصوب منه ماله، ومثل مرض الغاصب وضعفه عن منع المغصوب منه عن أخذ ما غصب منه؛ لأن ذلك يسرّ المغصوب منه ويغمّ الغاصِب، ومثل الخبر عن المطلوب أنه في الدار؛ لأن ذلك إذا ان صدقًا، أدّى إلى سرور الطالِب لقتله لشفاء غيظه وإلى ضرر المطلوب وغُمَّ به من حيث يؤدي ذلك إلى قتله، ومثل الطعام الذي يضرّ العَليل أكْله وينفع الصحيح، وكذلك إدراك الرائحة، ومثل الضوء الذي يتأذّى به مَن يريد الاستتار عن عدوّه وينتفع به طالِب الطريق، ومثل الحرّ الذي يتأذّى به المَحرور وينتفع به المقرور، والبرد الذي يتأذّى به المقرور وينتفع به المحرور، ونظائر ذلك تكثر، فيقال لهم: إذا كان ذلك مؤدِّيًا إلى التلذاذ الحيّ وتألّمه أو إلى غمّه وسروره أو التذاذ واحد وتألّم آخر، فمَن الفاعل له؟ فلا يخلو القول فيه من وجوه. إما أن يقولوا: لا فاعل له، أو إن فاعله النور أو الظلمة، أو إن له فاعلًا ثالثًا. فإن قالوا: لا فاعل له، لزمهم مثله في كل خير وشرّ، وفي ذلك إبطال طريقهم إلى القول بالاثنين. وإن قالوا: فاعله النور، نقض قولهم إنه لا يُضاف إليه ما يؤدي إلى

ألم وغمٍّ. وإن جاز ذلك فيه، جاز أن يضاف نفس الألم والغمّ إليه؛ لأن ما أدّى إليهما في حُكمهما. وإن قالوا: إن فاعله الظلمة فقد أضافوا إليها ما يؤدّي إلى سرور ولذّة؛ وتجويز ذلك يُوجِب تجويز إضافة اللذّة والسرور إليهما. وإن قالوا: إن له فاعلًا ثالثًا، نقضوا قولهم بالاثنين.

وأما المرقيونية فإن إضافتها ذلك إلى الثالث لا تصحّ؛ لأن من قولها إن الخير من فِعل النور والشرّ من فِعل الظلمة، فما أدّى إليهما يلزمهم إضافته إليهما. ومتى أضافوا ذلك إلى الثالث، لزمهم إضافة كل خير وشرّ إليه، وفي ذلك إخراج النور والظلمة من أن يقع منهما شيء لطبعهما. وعلى هذا الوجه يلزمون الكلام في الظلمة إذا أرادت التشبّث بالنور وتشبثت به، لأن ذلك يؤدّي إلى فرحها وغمّ النور ولذلك قالوا: إن الظلمة تطلب التشبّث عند نظرها إلى صفاء النور وطِيب ريحه وإن النور يطلب التخلّص منها. وكذلك القول في تخلّص النور من الظلمة لأن ذلك يُوجِب مدحه واغتمام الظلمة. وهذه طريقة بيِّنة في هذا الباب.

ويقال لهم: أليس المُريد للخلاص هي الجملة، وكذلك الكارِه؟ فإن قالوا: إنها الجملة، فقد أضافوا الشر والخير إليها؛ وإن قالوا: إن المريد بعض الجملة، والكارِه بع آخر، لزمهم أن تكون الجملة مريدين وأن لا تتصرف بإرادة واحدة.

ويلزمهم على طريقتهم أن لا تحصل للجملة الحيّة مُناصفة واحدة، وأن لا يجوز خروجه عن صفة قد استحقّها، وأن يستحيل وقوع الفعل الواحد منها، وأن لا يوجد في العالم مَن أحسن ثم أساء، أو علم ثم جهل، أو عدل ثم ظلم، أو أراد الشرّ ثم ندم، أو وعد فأنجز ثم وعد فأخلَف؛ وما أدى إلى جحد ذلك مع ظهوره يجب القضاء بفساده.

على أنه يلزمهم إن قالوا إن حيِّز النور غير حيِّز الظلمة، ولا بدّ لهم من ذلك؛ لأنه إن كان حيِّزهما واحدًا فليس هناك مُمازجة جوهر لجوهر. فإذا لم يكن هناك مجاورة، فهما جوهر واحد في الحقيقة؛ وذلك يُوجِب عليهم القول بأنهما فاعل واحد؛ وذلك نقض مذهبهم.

ويقال لهم: فيجب أن يفصل النور بينه وبين ما جاوره من الظلمة؛ لأن من صفته العلم بطبعه، كما أن من صفته فعل الخير. وهذا يُوجِب أن يعلم أحدنا إذا أحسن مَن المُحسِن ويفصل بينه وبي غيره من أجزاء الظلمة. ويجب على هذا الوجه أن يجب الذي يقع الخير منه وهو بعض جملته خروجه من جملته ومفارقته لها ليتخلّص من المزاج. وذلك مما يعلم الإنسان من نفسه خلافه. ويقال لهم: خبِّرونا عن الحيّ، أيجوز خروجه من كونه حيًّا؟ فإن أجازوا ذلك، لزمهم أن يكون حيًّا لمعنى: ولزمهم تجويز خروج النور من كونه نورًا وكونه خيرًا، كما جاز خروجه من كونه عالِمًا حيًّا، وإن كان كل ذلك للطبع؛ وإن لم يجوِّزوا خروجه عن كونه حيًّا، فيجب أن يكون في كل وقت وجد حسّاسًا درّاكًا مميزًا كهو الآن.

وهذا يؤدي إلى أمرين فاسدين: أحدهما أنه يُوجِب أن يكون الواحد منّا ذاكِرًا لسائر أحواله. وعلى هذا الوجه ألزمهم شيوخنا، رحمهم الله، أن يكون النور المُمازِج من نفسه حال خلاصه وحيث كان مُباينًا غير مأسور كما يذكر المجوس في السجن الوقت الذي لم يكن محبوسًا فيه، ويفصل بين حاله الآن وبين حاله من قبل، على منهاج ما ألزموا أصحاب التناسخ[1] على قولهم بأن الطفل كان مُكَلَّفًا من قبل ثم نُسخ. والوجه الثاني أنه يلزمهم نفي الموت ومن قولهم أن الظلمة مُميتة ضارّة. وقد علمنا أيضًا من غير جهة موافقتهم حدوث الموت وخروج الحيّ من كونه حيًّا، فيقال لهم: خبِّرونا عن هذا الموت. هو من فعل النور في نفسه، أو في نور غيره، أو في ظلمة هو، أو من فِعل الظلمة في نفسها، أو في ظلمة أخرى، أو في النور؟ لأنه لا يمكنهم أن يقولوا: إنهما يفعلانه في شيء ليس بنور ولا ظلمة؛ فقد علم أن الموت تفوت معه اللذّات أجمع، فل يمكن أن يقال إنه خير. فيجب أن يكون إن فعله النور أن يكون فاعلًا للشر. وإن قالوا: إنه كما يفوت معه اللذة فكذلك يفوت معه الألم والغمّ، قيل لهم: فيجب أن يكون خيرًا شرًّا وأن لا يصحّ أن يفعله نور ولا

(١) هم الذين يعتقدون أن الروح عند انفصالها عن الجسد، تُنسَخ في بدن آخر. ومن فِرَقهم: الخرمية، والمزدكية، والمحمرة، وغيرها. (التنبيه والرّدّ ص ٢٧، ٢٨؛ المِلَل والنِّحَل ١/٢٨٨؛ خلاصة الأديان ص ٣٠؛ دائرة المعارف الإسلامية ٥/٤٨٦، ٤٨٧).

ظلمة. وكذلك إن قالوا: إن الظلمة تفعله؛ فيلزمهم على كل حال أن يكون النور قد مات أو الظلمة قد ماتت، وفي ذلك نقض قولهم إنهما حيَّان لطبعهما. وإذا جاز ذلك فيهما جاز خروجهما من جوهرهما وطبعهما، وذلك يهدم القول الثاني.

وبعد فإنه يلزمهم إذا وصفوا الظلمة بأنها حيّة أن يصفوها بصفة الإدراك والعلم والقدرة، ولولا ذلك لَما صحَّ منهم أن يصفوها بالفعل وبأنها علمت بالنور وأحواله فطلبت التشبّث به ومحاربته، على ما يهذون، فيقال لهم: إذا جاز أن تساوي النور في كونها حيّة عالِمة، فهلّا صحّ أن تساويه في كونه خيِّرًا فاضلًا، وفي ذلك إبطال مذهبهم. ويلزمهم على هذه الطريقة أن يصفوا النور بكل ما يصفون به الظلمة، والظلمة بكل وصف يختص به النور من حيث سوّوا بينهما في كونهما حَيَّين عالمين مدركين فاعلين، وفي ذلك هدم مذهبهم، ويلزمهم إبطال قولهم بتباينهما؛ لأن حالهما إذا كان متساويًا من كل وجه، فيجب امتزاجهما أبدًا. ويلزمهم لقولهم بخروجهما من التباين إلى الامتزاج أن يجوِّزوا عدمهما، وإن كانا قديمين، وعجزهما، وإن كانا قادرين لطبعهما وانقلاب طبع كل واحد منهما عمّا هو عليه، فيصير الخيِّر منهما شرِّيرًا والشرِّير خيِّرًا، كما جوَّزوا الامتزاج بعد التباين، والتباين بعد الامتزاج. على أنه يلزمهم إذا أثبتوهما فاعلين أن يكونا قادرين. وإذا كانا كذلك، فيجب أن يقع الفعل منهما باختيارهما، لأنه ليس وقوع الفعل لا من فاعل بأبعد من وقوع فعل لا من مختار إذا كان عالمًا. ومتى قالوا إن الفعل يقع بالطبع أريناهم أن في الأفعال ما يقع بحسب اختيار الفاعل وكلَّمناهم بما تقدَّم ذكره على أصحاب الطبائع. على أن أحدنا قد يُؤثِر الفعل على ضدّه ويترك الفعل إلى خلافه مما كان يصحّ أن يفعله؛ وفي ذلك إبطال القول بالطبع.

على أن من قول بعضهم أن النور المُمازِج للظلمة، إذا غلبت الظلمة وطال مكثه، وقع منه الشر، وذلك يُوجِب عليهم جواز وقوع الشر من النور والخير من الظلمة، ويبطل سائر ما يتعلقون به من أن ذلك يقع منهما بالطبع فلا يجوز تغيّرهما عمّا يقتضيه طبعهما، ويلزمهم أن يجوِّزوا غلبة النور على الظلام، فيقع منه الخير. وتقصّي سائر ما ألزمناهم يطول، وما أوردناه منه ينبّه على ما تركناه.

[٣ ـ] فصل في ذكر شبههم والجواب عنها

أحد ما تعلّقوا به أن الخير والشرّ يستحيل، مع تضادِّهما، وقوعهما من فاعل واحد، كما يستحيل أن يحصل التبريد والتسخين بالشيء الواحد والتبييض والتسويد بالشيء الواحد. واستدلّوا على أن الخير يضادّ الشرّ بمثل ما يعلم به أن السواد يضادّ البياض والبرودة تضادّ السخونة، وهو استحالة اجتماعهما. قالوا: فإذا وجب إثبات فاعلين لهما، ولم يصحّ مُحدِث للعالم سواه، فيجب إثبات أصلين قديمين على ما قلناه.

الجواب أنّا قد بيَّنَّا من قبل أن الخير لا يضادّ الشر، وأن الشيء الواحد قد يقع على وجه يكون خيرًا، وكان يصحّ وقوعه على خلافه فيكون شرًّا، إذا أُريد بالخير والشرّ اللذَّة والألم أو أُريد به الحسن والقبيح؛ وبيّنّا أن الشرّ في الحقيقة هو الضرر القبيح والخير هو النفع الحسن، وأن الألم لا يُوصَف بأنه شرٌّ لكونه ألمًا، ولا النفع يُوصَف بأنه خير لكونه نفعًا؛ وبيّنّا أنهما لا يتضادّان على جملة ولا على محل ولا على الفاعل. وفي ذلك إسقاط تشبيههم ذلك بالتبريد والتسخين. على أنّا قد بيَّنَّا أن الذات الواحدة إنما استحال وقوع التسخين والتبريد بها؛ لأن وقوع ذلك مُوجِب، فلا يصحّ حصول كِلا الصفتين عنها وكذلك التحريك والتسكين والخير والشرّ يقعان من الفاعل باختياره؛ فلا يمتنع في حال واحدة أن يفعل الخير بإحدى يديه والشرّ بالأخرى. وبعد، فإن تضادّ ذلك يمنع من فعله لهما في حالة واحدة ولا يمنع ذلك في حالين، كما يجوز في الجسم الواحد أن يبرد بعد كونه مسخنًا إذا تغيّرت الأعراض عليه؛ وإنما لم يصحّ أن توجب الذات الواحدة كون المحل محرّكًا مُسَكِّنًا في حالين؛ لأن العلّة لا يجوز أن تُوجِب صفتين ضدَّيْن لِما في ذلك من قلب جنسهما. ومتى عنينا بالمبرد نفس البرودة، لم يصحّ أن يكون هو المسخن لهذه العلّة. وإذا أُريد به الجسم كالثلج والنار، صحَّ فيه ما قدّمناه. على أن الفاعل الواحد، إذا جاز أن يحرِّك ويسكِّن، ويجمع ويفرِّق، ويقوم ويقعد، ويعلِّم ويُجَهِّل، إما في حال واحدة أو في حالين، وفارق حاله حال وقوع التبريد والتسخين بالشيء الواحد، فهلّا جاز أن يفعل الخير والشر ويفارق حاله فيهما حال التبريد والتسخين؟ وأكبر ما يجب من سؤالهم تسليم تضادّ الخير والشر؛ وذلك لا يمنع من كون فاعلهما

واحدًا؛ لأن الفاعل الواحد قد يفعل الضدَّين بعضويه في حال واحدة وبعضو واحد في حالين.

شُبهة أخرى لهم

قالوا: قد ثبت أن كون الفاعل الواحد خيِّرًا شرِّيرًا يتنافى كتنافي كونه عالِمًا بالشيء جاهِلًا به، فيجب أن يكون الفاعل للخير غير الفاعل الشر.

الجواب أن كونه خيِّرًا يفيد كثرة وقوع الخير منه، وكونه شرِّيرًا لا يفيد إلا كثرة وقوع الشر منه وقد بيَّنَّا من قبل صحة وقوعهما جميعًا من فاعل واحد، نحو أن يتصدق بإحدى يديه ويلطم غيره بأخرى، وبيَّنَّا أن ذلك لو تنافى في حال لم يتنافَ في حالين، كما لا يتنافى كونه عالمًا جاهلًا في حالين، وبيَّنَّا أن ذلك بمنزلة كونه مُحرِّكًا مُسكِّنًا وجامعًا مُفَرِّقًا وقاعِدًا ومُريدًا كارهًا، فإذا لم يتنافَ ذلك في حال أو في حالين، فيجب أن يجوِّزوا مثله في كونه خيرًا شرِّيرًا، وفي ذلك إسقاط السؤال. ومتى صحَّ وقوعهما جميعًا منه على ما ذكرناه، جاز أن يكثر من الشر ومن الخير أيضًا، ويكون خيرًا شرِّيرًا لإكثاره منهما، كما جاز أن يفعلهما، وإن لم يكثر منهما.

شُبهة أخرى لهم

قالوا: لو صحّ كون الفاعل الواحد خيرًا شريرًا، لصحّ كونه ممدوحًا مذمومًا مستحقًّا للتعظيم والتبجيل والاستخفاف والإهانة، فإذا تضادّ ذلك، وجب استحالة كونه خيرًا شريرًا، فيجب لذلك إثبات فاعلين وأصلين أحدهما يكون منه الخير والآخر يكون منه الشر.

الجواب أنّا قد بيَّنَّا من قبل أن ما له استحال كونه مستحقًّا للمدح والذمّ والتعظيم والإهانة لا نُحيل كونه خيرًا شرِّيرًا في حالة واحدة، لأن ذلك يتنافى وجوده من جهة مستحق واحد لأمر يرجع إلى استحالة قصده إلى كِلا الأمرين وليس كذلك صحة وقوع الخير والشرّ منه في حالة واحدة. وقد بيَّنَّا أن وقوع الخير والشر منه لا يُوجِب استحقاق المدح والذم، لأنه لا يمتنع وقوع الإحباط فيهما فيخرج من أن يستحقهما جميعًا لتساويهما أو أن يستحق أحدهما لزيادة الآخر عليه، وبيَّنَّا أن تعلّقهم بذلك يُوجِب عليهم تجويز وقوع الخير والشر من

الفاعل الواحد في حالين. ومتى أحالوا ذلك بأن الخير يقع بالطبع والشر يقع بالطبع، فلا يصحّ في ذات واحدة أن تختص بكِلا الطبعين، قيل لهم: هلَّا جاز ذلك كما جاز أن يختص بطبع واحد يقتضي التباين ثم المزاج والمزاج ثم الخَلاص والحركة ثم السكون؟ وبعدُ فقد بيَّنَّا أن الفعل لا يصحّ وقوعه بالطبع؛ ولا بدّ من أن يقع بالاختيار. وكل ذلك يُسقِط ما قالوه.

ولسنا نُحيل كون الفاعل الواحد ممدوحًا مذمومًا، وإنما نُحيل كونه مستحقًّا لكِلا الأمرين. ولذلك يصحّ من أحد الرجلين أن نذمّه ومن الآخر أن نمدحه؛ وذلك يُسقِط كل ما تعلَّقوا به.

شُبهة أخرى لهم

قالوا: إذا صحَّ لكم إثبات قديم لا يجوز وقوع الشر منه، ويختص بوقوع الخير منه، فهلَّا صحَّ ما قلناه في الأصلين، وأن أحدهما يختصّ بوقوع الخير منه، والآخر بوقوع الشرّ منه، وأن يستحيل أن يقع من كل واحد منهما ما يجوز أن يقع من الآخر؟

الجواب: أن القديم تعالى يجوز أن يفعل الآلام والملاذ؛ فقد أجَزْنا أن يفعل ما يُسَمُّونه خيرًا وشرًّا. على أنه يصحّ منه وقوع الشر في الحقيقة عندنا؛ وإنما لا يؤثره ولا يختاره لكونه عالمًا غنيًّا. وذلك يُسقِط تعلّقهم بذلك، لأنه يلزمهم تجويز وقوع الشر من النور وأنه لا يختاره. وفي ذلك إبطال قولهم إنه خُيِّر لطبعه وإنه ضد للشرِّير. على أن الفاعل منّا قد ثبت أنه يفعل الخير والشر ويقصد إليهما فلِمَ صاروا بأن يحملوا قولهم على ما يقولونه في القديم تعالى، وإن كانوا لا يقرُّون به بأولى من أن يحملوه على الواحد منّا في الشاهد، وذلك ينقض مذهبهم.

شُبهة أخرى لهم

قالوا: قد ثبت أن النور والظلمة يحدث فيهما ومنهما فعل، فإنهما لا يفعلان لغيرهما ولا لداخل يدخل عليهما، فيجب أن يقع ذلك منهما لأنفسهما ولجواهرهما. وهذا يُوجِب ما ذكرناه من وقوع الخير والشرّ منهما طباعًا.

الجواب: أنّا قد بيّنّا أن النور والظلمة لا يجب كونهما فاعلين لا يصحّ ذلك منهما أصلًا، وبيّنّا أن الفاعل يفعل لكونه قادرًا ويقدر إدا كان جسمًا لأجل معنى، لو عُدم لخرج من كونه قادرًا، وبيّنّا أن الفاعل منّا يفعل بالاختيار لا بالطبع، وبيّنّا أن الخير والشرّ جميعًا يقعان منه، وكل ذلك يُسقِط ما قالوه.

وبعدُ، فإن ما ذكروه، لو صحَّ، لم يمنع من إثبات قديم واحد أحدث الظلمة والنور وطبعهما على الوجه الذي ذكروه. فالتوصّل بما قالوه إلى أصلين قديمين لا يصحّ.

شُبهة أخرى لهم

قالوا: الذي يدلّ على أن الأشياء من أصلين متضادّين أنا وجدنا الأجسام على ضربين: إما أن تكون ذوات ظل، أو لا ظلَّ لها. وقد وجدنا الأبدان الغليظة ذوات الظل، لأنها تنفي الضياء بظلّها الذي تطرحه، ولا ينفي الشيء إلا ما ضادّه. ومتى لم يكن لها ظل، بل وجب بوجودها نفي الظل، كالشمس وغيرها، عُلم أنه يضاد الظلمة، فعلمنا أن الأول ظلام، والثاني نور، ولم يكن في الأجسام ثالث سوى هذين، فجعلنا الأشياء من هذين الأصلين، وأضفنا الخير إلى النور والشر إلى الظلمة، لاختصاص النور بالأحوال الحسنة والظلمة بالأحوال القبيحة.

الجواب أن ما ذكروه يُوجِب انقسام الأجسام على قسمين، وليس فيه دلالة على أنهما قديمان، ولا على أن الخير والشر منهما، بل لا يدلّ ذلك على كونهما حَيَّين أو قادرين أو فاعلين، فيقال لهم: وما في نفي النور للظلمة وفي نفي الظلمة للنور ما يدلّ على أن الخير يقع من النور والشر يقع من الظلمة؟ وما الذي ينكر من اختصاصهما بما ذكرناه، وإن كانا محدثَيْن مدبَّريْن؟ وبعد، فإن هذه العلّة تُوجِب أن تكون الأجسام كلها من جوهر الظلمة، إلا الشمس والقمر، لأن ما عداهما ذوات ظل، وذلك ينقض عليهم. ومتى زعموا أن الأرواح التي في الأبدان من النور، لزمهم أن تكون عالمة بموضعها ومُحِبَّة لمفارقتها للأبدان التي هي الظلمة، وذلك مما نعلم من أنفسنا خلافه. على أن ما بيَّنّاه من جواز وقوع الخير والشر من واحد إلى سائر ما تقصَّيناه يُبطِل هذا

القول؛ وما دللنا به على حدوث الأجسام وعلى أن الفعل لا يقع إلا بالاختيار، وعلى نفي الطبع يسقطه أيضًا.

شُبهة أخرى لهم

قالوا: قد وجدنا الشاهد من حقه أن يدلّ على الغائب؛ وقد علمنا أن كل ما نجده لا يخلو من نور وظلمة كالليل والنهار، فيجب أن يدلّا على أمر من جنسهما، لأنه لا يجوز أن يدل الشيء على خلافه، ولأن الشيء لو دلّ على خلافه، لدلّ على خلافه من كل وجه، وهذا يُبطِل دلالة الموجود على موجود، فيجب أن يدلّ على جنسه. وهذا يُوجِب إثبات أصلين: نور وظلمة، ويُوجِب القول بأنهما كانا متباينين من حيث علمنا أن النور متى خلا مما يُوجِب وقوفه فقد صعد لطبعه، وكذلك الظلمة ترسب سفلًا. فيجب إثباتهما فيما لم يزل متباينيْن على ما قدّمناه.

الجواب أن ما ذكروه لا يدلّ على إثبات أصلين قبل وجود ما وجدناه من النور والظلمة. لأن الشيء لا يدلّ على مثله، ولا يجب القضاء لأجل وجوده على وجود مثله من قبل. وقد دللنا على فساد هذه الطريقة في الاستدلال بالشاهِد على الغائب من قبل، وبيّنّا أن القول بها يؤدّي إلى أن يدلّ الشيء على أمثال لا نهاية لها، وبيّنّا أن ذلك يستحيل، وبيّنّا أن الشيء إنما يدلّ على غيره لتعلقه به كتعلّق الفعل بالفاعل إلى ما شاكله وأن ذلك لا يصحّ في دلالة النور على مثله، وذلك يُسقِط هذا الاستدلال. على أنه لو دلَّ على مثله لم يُوجِب كون ذلك المثل قديمًا، لأن الفعل يدلّ على فاعله ولا يدلّ على كونه قديمًا، فمن أين أن الأصلين قديمان:

وبعد، فإن محصول قولهم أن الشيء يدلّ على نفسه، لأن عندهم أن هذا النور هو النور الذي كان من قبل، وأنه القديم، فكيف يصحّ القول بأنه يدلّ على نفسه؟ ومتى قال إنه يدلّ بوجوده الآن على أنه قد كان موجودًا في كل حال، فقد بيّنّا فساد هذه الطريقة على الدهرية.

على أن ما اعتلّوا به يُوجِب عليهم القول بأن النور لم يزل مُمازِجًا للظلمة، لأنه لم يوجد إلا كذلك، ولم يوجد نهار أيضًا إلا ويتعقبه ليل وظلام

بحيث هو فيه، فيجب أن لا يثبتوا النور والظلمة إلا على هذا الوجه. وفي ذلك إبطال قولهم بأنهما كانا متباينين ثم امتزجا.

على أنّا لا نسلم لهم أنه ليس في الأجسام إلا النور أو الظلمة، لأن في الأجسام ما يختص بصفة ثالثة وهو الأكثر منها. ومتى أرادوا بالظلمة ما طرح الظل والنور ما نفاه، فذلك منهم غلط في العبارة، لأن النور المعقول عند مَن يتكلم بذلك ليس هو ما قالوه. على أن الشيء الواحد قد يطرح الظل إذا وجد هناك ما هو أضوأ منه، وينفي على وجه آخر الظل، وذلك بيِّن من حال الأجسام. وهذا يُوجِب عليه القول بأنه ليس بنور ولا ظلمة، وكل ذلك يبيِّن فساد هذه العلة.

شُبهة أخرى لهم

ربما تعلقوا في تصحيح مذهبهم بأن العالم المنقسم إلى النور والظلمة لا يجوز أن يكون له محدث قديم: لأنه لو كان له محدِث قديم، لم يصحّ أن يفعل إلا لاختلاف يقع أو دفع مَضَرَّة، وذلك يُوجِب كونه جسمًا مُحتاجًا، لأن الفاعل لا يعقل كونه فاعلًا إلا على هذا الوجه. فإن قلتم إنه فعل ذلك بالطبع، لزمكم القول بقِدَم الأجسام، وذلك يُبطِل القول بأن لها محدِثًا، وإذا بطل بذلك وبغيره أن لها محدثًا، وجب كونها قديمة، وإذا صحَّ ذلك فيها، وجب اختصاص النور منها بما ذكرناه والظلمة بما وصفناه. وفي هذا تصحيح ما نقول به من الأصلين القديمين.

الجواب أن ما تعلقوا به من نفي المحدث قد بيَّنّا فيما تقدَّم فساده ودللنا على أن الفاعل قد يفعل الحسن لحُسنه، وأن ذلك موجود في الشاهد، وأن المحدِث لا يصحّ أن يحدث الأفعال بالطبع، وأسقطنا كل ما يتعلق به في ذلك. وإذا بطل ما طعنوا في إثبات المحدَث القديم وإثبات الأجسام محدثة، فقد سقط ما قالوه.

وبعدُ، فليس إذا بطل المحدث القديم، وجب صحة مذهبهم، بل ذلك يُوجِب الشك والتوقّف، إلا أن يبيِّن بدليل مستأنف القول بإثبات أصلين قديمين، إلى سائر ما يقولونه، وإلا فليس ما قالوه بأولى من أن يتعلق أصحاب الطبائع وأصحاب الدهر بمثله في تصحيح مذاهبهم.

وكل ذلك يسقط ما تعلقوا به، ونحن نعطف الآن على ما حكيناه عنهم فنشير إلى إفساد ما تشتبه الحال فيه.

[٤ ـ] فصل في تتبّع ما حكيناه عنهم والكلام في إبطاله

أما قولهم إن العالم مركب من شيئين: من نور وظلمة، فقد بيَّنّا فساد ذلك، لأنه لا يمتنع أن يكون المحدِث أحدثهما مركَّبين، وبيَّنّا أن في الأجسام ما ليس بنور ولا ظلمة، وبيَّنّا أن الجسم محدَث كالتركيب، وذلك يُبطِل القول بأنه مركب من شيئين. على أن التركيب إذا كان حادثًا، فمن أين أن له محدثًا من هذين الأصلين؟ وكيف يحدث الشيء من علّة، وقد بيَّنّا أن الواحد منّا قد يركب غيره، ولا يكون المركّب حادثًا من علة، بل يكون حادثًا عن محدِث مختار، فهلَّا وجب ذلك في سائر المركبات؟

ومَن قال منهم في التركيب إنه ليس بمعنى ممَّن ينفي منهم الأعراض، فقوله إنه مركب من شيئين لا يصحّ، ويجب أن يكون في التحقيق كأنه قال: إن الشيء مركب من نفسه، وهذا باطل.

فأما قولهم إنهما قديمان، فقد بيَّنّا فساده. وأما قولهم إن حدوث الصَّنعة والتركيب لا يكون إلا من أصل قديم، فقد بيَّنّا فساده وبيَّنّا أن الشيء لا يكون حادثًا من شيء غيره، وأن المحدِث إنما يحدثه باختياره.

وقد حُكِي عن بعضهم أنه قال في الصنعة والتركيب إنه بعض النور والظلمة، وهذا يُوجِب أن يكون الشيء حدث من نفسه. وحدوثه من نفسه وقد كان موجودًا لا يعقل.

وأما مَن نفى منهم أن يكون التركيب معنى، فقد بيَّنّا فساد قوله. ومَن قال إنه معنى سواه، فقد بيَّنّا أنه يجب القضاء بحدوثه من محدِث مختار. وذلك يفسد قولهم إنه من أصل قديم.

وأما قولهم إنهما لم يزالا حسّاسين درّاكين سميعين بصيرين، فقد بيَّنّا فيما تقدم أن في الأجسام ما ليس بحي وما يستحيل كونه قادرًا فاعلًا عالمًا، وهو على ما هو عليه، ودللنا على ذلك بوجوه، وبيَّنّا أنه لو سلم أنها كلها حيّة لم يمكن القول بأنها حيّة لطبعها وكان لا بدّ من تجويز خروجها من كونها حيّة.

وكل ذلك يسقط بهذا القول. وبعدُ، فلو ثبت كونها كذلك الآن، لم يجب كونهما بهذه الصفة فيما لم يزل. ولا فرق بين تعلقهم بذلك وبين تعلّق الدهرية بمثله في أن العالم لم يزل بهذه الصفة. وذلك يُبطل قولهم بتباين النور والظلمة وحدوث الامتزاج، ويُوجِب عليهم موافقة الدهرية.

وأما قولهم إن هذين الأصلين مختلفان في النفس والصورة، فقد بيَّنّا من قبل أن الجواهر متماثلة، ويصحّ على بعضها ما يصحّ على سائرها. وأما الصورة فقد تتفق فيه حال النور والظلمة إذا أُريد بالصورة كيفية تألّفه، وهو المعقول من هذه اللفظة، وأما إذا أُريد به ما به تبيّن الظلمة من النور من الأعراض، فلا بدّ من أن يختلفا فيه، وإن صحّ أن يتفقا فيه من بعد على ما نقوله في تماثل الجواهر.

وأما قوله إنهما متضادّان في الفعل والتدبير، فقد دللنا من قبل على أنه لا تدبير لهما ولا فعل، إلا أن نشير به إلى الفاعل منّا، وذلك لا يمكن أن يقال فيه إنه نور أو ظلمة إلا بعد أن يثبت ما يذهبون إليه من الأصلين وقد دللنا على أن ما ادّعوه من تضاد في الفعل في الخير والشر ليس بتضاد، وبيَّنّا سائر ما يلزم عليه.

وأما قولهم فجوهر النور فاضل حسن يختص بالصفاء وجوهر الظلمة يختص على ضدّ ذلك، إلى سائر ما ذكروه في هذا الباب، فقد بيَّنّا فساده، لأنّا قد دللنا على أن الخير والشر والصلاح والفساد لا يقع منهما بالطبع، ودللنا على فساد ذلك بوجوه افتراقهما في صفاء أحدهما وكدورة الآخر، لا فائدة فيه، لأنه مشاهد لا يدل على ما ذهبوا إليه.

وقولهم إن النور طيب الريح، فمما لا دليل عليه لأنه قد يكون نورًا ولا رائحة له أصلًا وقد يكون ظلمة ولا يختص بالرائحة.

وقولهم إن النور يختص بحُسْن المنظر فليس الأمر كذلك، لأن منظر الواحد منّا قد يكون أحسن من منظر النور الخالص، وإن كان مزاجًا من الأمرين.

وأما قولهم إنهما لم يزالا متباينين ثم امتزجا من بعد، فقد دللنا على فساد ذلك وبيَّنَّا ما يلزمهم عليه من نقض سائر ما يضيفونه إلى النور والظلمة بالطبع وأنه يجب تجويز خروجهما عنه.

وأما قولهم إن عالميهما غير متناهيين من كل الجهات إلا من جهة تلاقيهما، فالذي يبطله ما بيَّنَّا به حدوث الأجسام وأن من حق المحدث أن يكون متناهيًا على أنهم لم يشاهدوا ما لا نهاية له من النور والظلمة، فكيف يصحّ لهم إثباتهما غير متناهيين؛ ومن طريقتهم الاستدلال بما وجدوه.

على أنه قد حُكِي عن بعضهم أنهم قالوا بتناهيهما من سائر الجهات وزعموا أنه ينتهي إلى غير شيء فقول مَن قال لا يتناهى لا يصحّ بالدعوى. وتعلّقهم بأنه لو تناهى لوجب أن يتناهى إلى مكان، ولا بدّ من أن يكون هناك نور أو ظلمة، لا يصحّ، لأنه لا يمتنع أن يتناهى بأن ينقطع، وإن لم يكن وراء انقطاعه ما يكون جوهرًا أو غيره على ما يقولونه في العالم. ولولا أن ذلك كذلك لم يصحّ القول بتناهي الحوادث، لأن الجواهر إذا لم تتناه، فكذلك الأعراض الحالّة فيها، وفي ثبوت تناهي الحوادث كلها دلالة على بُطلان هذا القول.

وأما قولهم إن النور لم يزل فوق الظلمة أو إلى جانبها على حسب ما حكيناه من خلافهم، فهو فرع على مقالتهم، وفساده يقتضي فساد ما قالوه فيه؛ ولو ثبت كونهما قديمين، لم يصحّ فيهما شيء مما قالوه، لأنه كان لا يكون بأن يكون مُماسًّا له ومُجاورًا من وجه أولى من وجه، وكان لا يكون أحد الأمرين بأن يكون هو السابق أولى من الآخر سيما على طريقتهم في نفي الأعراض.

وقد اعتلّ بعضهم في التباين بأن قال: وجدت النور يطلب الخلاص فلو كان لم يزل غير متخلِّص لم يطلب خلاف ما لم يزل عليه. وهذا غلط؛ لأن في الأشياء ما يطلب المزاج فيجب أن يكون لم يزل ممازجًا على هذه العلّة. على أن عندهم أن الظلمة طلبت المزاج بالنور قبل أن تمازجه، وهذا يُوجِب أن تكون لم تزل ممازجة.

وقال بعضهم: وجدنا الصافي يطلب العلو، والكدر يطلب السفل، فعلمنا أن النور لم يزل مُباينًا للظلمة وأنه عالٍ عليها، وهذا غلط لأنه يُوجِب أن لا يكون النور مستقرًا على وجه كما أنه الآن لا يستقر إذا خلا مما يتشبث به. ومن مذهبهم أن النور كان مستقرًا في عالمه فكان يجب على هذه العلة أن لا يصل النور المُمازج عند التخلص إلى عالمه أبدًا؛ لأن عالمه إذا كان يتحرك صعدًا فكيف يصحّ وصوله إليه؟ وهكذا كما قلنا لهم في قولهم إن الأرض تهوي سفلًا إنه كان يجب أن لا تلحقها الريشة. على أنهم وجدوا الصافي يتكدر بعد صفائه ويصفو بعد الكدورة؛ ولم يجوِّزوا ذلك على النور مرة بعد أخرى؛ ولم يجدوا صافيًا لا كدورة فيه ألبتّة؛ لأن ما هذه حاله عندهم، يجب أن يلحق بعالمه، فلا يصحّ وجوده في عالم المزاج. وكل ذلك يُسقِط ما قالوه.

وأما ما اختلفوا فيه من تماسهما أو قول بعضهم إنهما يتحاذيان تحاذي الشمس والظل؛ وقول بعضهم إن بينهما فرجة، فمَن يقول بالأول يعتلّ بأنه لو كان بينهما فرجة، لكان ثالثًا غيرهما؛ وهذا بعيد، لأنه إنما يكون بينهما فرجة بأن يكون بينهما خلاء، والخلاء ليس بشيء يُشار إليه، فيقال إنه ثالث لهما، كما يقولونه فيما وراء العالم. ومَن كان بالوجه الثاني اعتلّ بأن أحدهما لو ماسَّ الآخر لكان متأذِّيًا به، لأن المُمازجة التي يحصل بها التأذّي إنما تحصل بالمجاورة، فلو كانا متماسَّين لكان سبب الأذى حاصلًا. وقد بيَّنَّا فساد قولهم في ذلك، وأن الامتزاج لا يُوجِب التأذِّي، وليس هناك حيٌّ يتأذّى وإذ اقتضى التأذِّي، لم يكن النور بأن يتأذّى به أولى من الظلمة. وبد بيَّنَّا أن الأجسام محدثة، وذلك يسقط جمع ما قالواه.

وأما قولهم: إن كل واحد منهما خمسة أجناس، أربعة منها أبدان، وخامسها الروح، على ما حكيناه، فمن عجيب أمرهم أنهم جعلوا أحد الأبدان النور، ومتى كان أحد أبدانه، لم يبقَ هناك قسم آخر، فكيف يصحّ أن يقسم الشيء إلى نفسه؟ فيقال: أبدان النور أربعة: النار والنور والريح والماء. وكذلك القول في تقسيمهم أبدان الظلمة وإدخالهم في جملة القسمة نفس الظلمة. على أن الذي ذكروه لا فائدة فيه إلا تفصيل أنواع الأجسام وضروبها؛ فما في ذلك

من الدلالة على ما ادّعوه من أصلين قديمين وما ادّعوا أنه روح أبدان النور وهو النسيم، إن كانوا خصّوه بهذه الصفة لأنه المصرِّف للأبدان؛ فيجب أن يكون هو الحي دونها؛ وفي ذلك إبطال قولهم بأن النور كله حيّ فعّال خيِّر؛ وإلا فإن كان حكم الأبدان والروح سواء في جميع ذلك، فما الوجه في هذا التفصيل؟ وكذلك القول في أبدان الظلمة وروحها الذي هو الدخان.

على أن قولهم بأن أبدان النور يخالف بعضها بعضًا، وكذلك أبدان الظلمة يبطل أصل قولهم في الأصلين؛ لأنه يلزمهم إثبات عشرة أصول: ثمانية أبدان وروحين. وفي هذا إبطال القول بالتثنية. وكيف يصحّ أن يقولوا بالأصلين لاختلافهما ولا يجعلوا الأبدان أصولًا مع اختلافها، وإن كانت غير مختلفة؛ فلم صارت بأن تكون مقسومة إلى خمسة أوْلى من أكثر منه أو أقل؟ وهلّا قسموه إلى أربعة على ما يقوله أصحاب الطبائع[1]؟ وهلّا أدخلوا في جملة الأقسام الثلج والهواء؟ وهلّا عدّوا أنواع الحيوان التي تختلف أحكامها؟ ولِمَ صاروا بأن يجعلوا روح النور والنسيم أولى من النار؟ ولِمَ صاروا بأن يجعلوا روح الظلمة الحريق أول من النار.

وأما قولهم: إن الأجناس الخمسة منها سواد وبياض وحُمرة وصُفرة وخُضرة، فما كان من البياض في عالم النور فهو خير؛ وما كان في عالم الظلمة فهو شر، خرافة لا وجه لذِكرها، وليسوا بذلك أولى ممّن يجعل الأجناس قسمين حرارة وبرودة فقط أو جعل الأرض الحموضة والحلاوة والمرارة.

فأما قولهم: إن لهما حواسّ خمس؛ فما كان منها في النور فهو خير، وما كان منها في الظلمة فهو شر، فبعيدٌ؛ لأنه يُوجِب أن يكون له شيء يُشار إليه له حواس؛ وقد علمنا خلاف ذلك. ولا يمكنهم الاستدلال على ذلك بحواس الحيّ منّا؛ لأنه لو جاز أن يقال إن للنور والظلمة الحواس الخمس لوجداننا حواس الحي خمسة، لصحّ أن يقال إنه لا حواس لهما لوجداننا أجسامًا لا حواس لها.

---

(١) الذين قالوا بالطبائع الأربع، وهي: الماء، والهواء، والنار، والتراب.

على أن من قولهم إن كل جزء من النور والظلمة حي فعال؛ ولا يمكنهم مع قولهم بالطبع غيره، لأن كل الطبع إذا كان يرجع إلى كل جزء، فيجب كون كل جزء حيًّا فاعلًا، فيجب على هذا الوجه أن يكون لكل جزء حواس خمس. وقد علمنا استحالة ذلك، لأن الحواس إشارة إلى جملة من الأجزاء. على أن هذا القول يْوجِب كون النور ضروبًا مختلفة لأن كل حاسّة من حقها أن تختص بخلاف ما تختص به الأخرى. وفي ذلك إبطال القول بالأصلين والاقتصار عليهما.

وأما قولهم: إن الأرواح والأجناس جميعها حيٌّ حسّاس، فقد دللنا على بُطلانه.

وقول بعضهم في الروحين إنهما حيّان، وأبدان النور حيّة، وأبدان الظَّلَمَة ميتة، فقد قلنا إن في النور ما ليس بحيّ. وعلى أن النور يستحيل كونه حيًّا، وإنما الحيّ هو البدن الذي تجري الروح فيه، ولذلك يألَم ويلتذ. على أن ذلك يُوجِب عليهم القول بأن روح النور يخالف أبدانه، وفي ذلك إبطال قولهم إن جوهر النور واحد.

وأما مَن قال منهم إن فِعْل الأصلين يقع لطباعهما، فقد بيَّنَّا فساد ذلك، ودللنا على أن الفعل لا يقع إلا من قادر، وبيَّنَّا أن في النور ما لا يقع منه فعل، وبيَّنَّا أن الظلمة كالنور، وبيَّنَّا أن قولهم بالطبع يفسد بما قالوه في المزاج، ويبطل بما نعلمه من كون الإنسان المريد مُسيئًا بعد الإحسان وكاذبًا بعد الصدق وعالمًا بعد الجهل ومحرِّكًا بعد السكون إلى سائر ما ذكرناه من قبل.

ومَن قال إن أفعال أنفسهما باختيار، وإن كان اختيارهما لا يعدو طبعهما، فذلك لا يصحّ، لأن وقوع الشيء بالطبع والاختيار يتناقض إلا أن نريد بالطبع ما يختصّ به القادر من كونه قادرًا، فيصحّ، ولا يتم لهم ذلك، لأنهم لا يقولون به.

وأما ما حكاه عن الورّاق من أن الأشياء تختلف في الخير والشر على قدر كثرة أجزاء النور وأجزاء الظلمة، فكأنه أشار إلى أن أجزاء الظلمة، إذا غلبت وقع فيها الشر وكثر، وذلك يُوجِب أن طبع النور قد انقلب فصار يقع منه الشر، ولو جاز فيه ذلك، لصحَّ أن ينقلب فيصير، بعد كونه نورًا، ظلامًا، ويصير

محدَثًا بعد كونه قديمًا، وتجويز ذلك يُوجِب عليهة تجويز غلبة النور على الظلام، فيصير الظلام خيِّرًا، وفي هذا هدم جميع ما يتعلقون به.

وقد حُكِي عن بعض المنانية أنه قال: إذا غلب الظلام على النور، استفعله الشر. ثم اختلفوا فقال بعضهم: إذا استفعله الشر انفعل. وقال بعضهم: إذا استفعله ذلك فعله. فيقال على هذه الطريقة: أبطباع يفعل الشر أم باختيار؟ فإن قال بالطبع، وطبعه هو الذي كان، فيجب أن يكون فيما لم يزل شريرًا. ولو جاز ذلك، لجاز أن يكون ظلمة، ولخرج من أن يكون نورًا. وإن قال: يفعله باختيار، فذلك يُوجِب قلب طبعه أيضًا، لأنه لطبعه يفعل. فإذا خرج عن أن يفعل بالطبع لغلبه الظلام إلى أن يفعل باختيار، فقد تغيّر طبعه لغلبة الظلام عليه. وفي هذا ما ألزمانهم من قبل.

ويقال لمَن قال: «إذا غلب الظلام عليه، استفعله الشر وانفعل، ولا يقال فَعَل»: ما معنى قولكم: «انفعل» إذا لم يقع الفعل منه، فلا يوجد لهذه اللفظة وجه يُذكَر؟ وما لا يُعقَل، لا سبيل إلى إبطاله. على أن قولهم إن يفعل الشر إذا غلب الظلام عليه يُوجِب عليهم أن يكون شريرًا، وإن انفرد، لأن الشيء بالاختلاط لا يتغيّر طبعه. ولا فصل بين هذا القول وبين مَن قال إنه يجهل لغلبة الظلام عليه ويموت ويصير ظلامًا.

وأما ما حكاه من قولهم في نفي الأعراض فقد دللنا على إثباته وبيَّنَّا أنه يلزمهم نفي المزاج إذا لم يثبتوه حادثًا.

[مقالة أبي الهذيل مع أحد الثنويين]

وقد حُكِي عن شيخنا أبي الهذيل، رحمه الله، أنه كلم بعضهم فقال: إذا كانا عند التباين ليس إلا هما، وكذلك عند الامتزاج، فيجب أن يكونا فيما لم يزل ممتزجين متباينين.

وأما قولهم في خلاص النور من الظلمة، فيعتلّون فيه بأنّا نجد الأشياء تتخلص أولًا فأولًا، وبأن قالوا: قد علمنا أن العاقبة تكون للنور، ولا عاقبة له إلا في الخلاص. وذلك بعيد، لأنّا كما نجد التخلّص فقد نجد الامتزاج. وذلك يُوجِب أن يكون جميع النور يمتزج كما وجب عندهم في جميعه التخلص. ولا

يخلو من أن يريدوا بقولهم: «العاقبة للنور» أنها تصير إلى ثواب. وذلك لا يصحّ لهم. وإن أرادوا في الدنيا، فمن أين أن الأمر على ما قالوه، دون أن تكون العاقبة للظلمة؟ وقد نجد المقدام على القتل والكذب عاقبته إلى وقت موته أحمد من عاقبة المقدام على الخير.

وأما قولهم في كيفية تخلّص النور من الظلمة، فقد حكينا من قول بعضهم أن الكل يتخلّص وقول بعضهم أنه يبقى منه في الظلمة شيء ويربط الظلمة بالنور لئلا تعود إليه فتمازجه.

واعتلّوا لهذا القول بأن النور، لو لم يفعل ذلك، لم يأمن عود الظلام؛ لأنها بعد الممارسة للمزاج، تكون أبصر وحيلتها بعد العلم بذلك أقوى؛ فلا بدَّ من أن يجعل النور بينه وبينها حاجزًا يحسن تدبيره. والحاجز بينهما لا يجوز أن يكون النور وحده؛ فيجب أن يكونا جميعًا. واعتلّوا بأنه، إذا كان، لو لم تختلف بعض أجزاء النور وتجعله مع أجزاء الظلمة حاجزًا، لأدّى إلى عود الظلمة إلى المزاج والمضار العظيمة؛ فيجب دفع ذلك بأيسر الضررين. فيقال لهؤلاء، ويسمّون المقلاصية: أليس النور قد قدر على بناء الحاجز بينه وبين عدوّه ليتخلّص خلاص الأبد؛ فهلّا فعل ذلك بديًّا عند قصد الظلمة إليه ومنعها من تعذيب سائر النور؟ وهذا يُوجِب نسبته إلى الجهل والنقص. وبعد، فالنور الذي ربطه مع الظلمة لِمَ طاوع جملة النار على مُمازجة الظلام من غير نفع؟ وذلك يُوجِب كون تلك الأجزاء جاهلة منقوصة. وجنس النور كله واحد وذلك يُوجِب كون جميعه منقوصًا؛ ولا يمكنهم القول بأن تلك الأجزاء تدفع الضرر عن معظم النور؛ لأنه لا يحسن تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير في العقل، بل ذلك قبيح. وبعد، فإنه يلزمهم نسب الجور إلى النور من حيث ربط بعض أجزائه بالظلمة وطرحه في الغم والألم من غير ذنب. وفي هذا إضافة الشر إليه.

ومَن قال: «إن النور يتخلص جميعه» يعتلّ بأن يقول إنه حكيم، وليس من الحكمة أن يترك بعض أبعاضه في يدي عدوّه وفي الأسر والعذاب مع قدرته على خلاصه. وإذا صحّ كونه قادرًا على خلاص الأكثر من النور، فبأن يقدر على خلاص الأقل أولى، لأن القادر على الكثير يقدر على القليل، فيقال لهم:

أليس قبل المزاج كان قادرًا على مدافعة الظلام والتخلّص منه، فإن لم يكن في تلك الحال قادرًا، فيجب مثله الآن. فإن صحَّ كونه قادرًا في تلك الحال، وإن لم يتخلَّص ولم يدفع عن نفسه، فهلَّا جاز كونه قادرًا الآن، وإن ترك بعض أجزائه مع الظلمة وجعلها حاجزًا؟

وأما ما ذكروه من سبب المزاج ومن الحرب التي جرت بين النور والظلمة، فلو رآه الرائي في منامه لدلَّ على انتقاص عقله، فكيف به إذا ذكره في اليقظة؟ ومن عجيب الأمور أن يعتقد العاقل هذا المذهب مع وضوح فساده. وسائر ما حكيناه عنهم إلى آخر مقالتهم قد دخل فيما بيَّنَّا فساده، ونبّهنا بما تقدّم على إبطاله، فلا وجه لإطالة القول فيه.

وما ذكر عن المزدقية أن النور يفعل على القصد والظلمة تفعل بالخبط، فقد مضى ما يدلّ على فساده. ودللنا على أن النور ليس بفعال ولا الظلمة، وأن الفاعل هو القادر منّا. ولا فصل بين هذا القول وبين مَن قلبه فجعل القصد الظلمة دون النور. وأما ما حكى عنه من إباحته الأموال والنساء لكي يترك الناس القتال فجهالة، لأن إباحة ذلك يؤدي من القتال إلى ما لا يؤدّي إليه حظره. وكذلك ما يُحكَى عنه من أنه أباح قتل مُخالِفِيه ليخلّصه من الشر ومزاج الظلمة، فذلك يُوجِب عليه إباحة قتل موافقيه لهذه العلّة أيضًا، ويُوجِب عليه قتل نفسه لهذه العلة. ونحن نعلم باضطرار قبح ذلك. وبعد، فإن القتل لا يُوجِب تخليص شيء لا يصحّ تخليصه مع الحياة، ولا يمنع عندنا أن يبقى الروح في مكانه مع القتل، بل ذلك في حال القتل أقرب منه في حال الحياة التي تتردد فيها الأنفاس.

[اعتلال الديصانية بأقوالها]

وأما الديصانية، فإنها تعتلّ لقولها بأشياء: منها أنه كما لا بدّ من إثبات فاعلين لاختلاف الخير والشر، فلا بدّ من أن يختصّ مَن يفعل الشر بصفة يَبِين بها من غيره ممَّن يقع منه الخير، ليتأتَّى من هذا الشر ومن ذاك الخير، فلذلك اختصّ بالموت. ومنها أن الظلمة شريرة تستحق الذمّ، فلو وصفت بأنها حيّة، لكانت قد وصفت بصفة مدح، فلذلك قلنا إنها موات، وقلنا في النور إنه حيّ،

لأنه خيِّر يستحق المدح. ومنها أنّا لو وصفناها بالحياة لوجب أن نصفها بالإدراك والعلم، وذلك يُوجِب مساواتها للعلم، فإذا وجب أن ننفي ذلك عنها، فيجب أن تكون مواتًا. ومنها أن النور ينافي الظلمة ويضادّها، فيجب أن لا تشاركه في كونه حيًّا. والأصل عندنا في ذلك أن الفاعل من حقه أن يكون قادرًا، فعَل خيرًا أم شرًّا، ومن حق القادر أن يكون حيًّا، ومن حق الحيّ صحة كونه مدركًا، فيجب إن كانت الظلمة فاعلة، أن تكون كالنور في أنها حيّة، وإلا لم يصحّ أن تقدر وتفعل.

[الرّدّ على اعتلال الديصانية]

وأما ما اعتلّوا به أولًا فيفسد من وجوه: منها أنه كان يجب أن لا توصف الظلمة بشيء من أوصاف النور لكيلا يتساويا، فيجب أن لا تكون قديمة ولا موجودة ولا فاعلة. ومنها أنه يجب أن يكون النور مواتًا، لأن البغية حصول اختصاص أحدهما بما يبين به من الآخر، لتصحّ إضافة الخير إليه، فلِمَ صارت الظلمة تختص بالموت دون النور؟ على أنّا قد بيّنّا أن الخير والشر لا تختلف ولا توجب إثبات فاعلين. وذلك يبطل العلّة الأولى.

وأما علّتهم الثانية، فإنها تبطل بأن يقال إن الوجود أيضًا صفة مدح، وكذا القِدَم، فيجب أن لا تُوصَف الظلمة بالقِدَم والحدوث، بل يجب أن تُوصَف بكل صفة نقص، والنور بكل صفة مدح على هذه العلة.

على أن قولهم: «إن الموت صفة نقص» لا يصحّ، لأنه يؤدّي إلى فَوْت المضار، كما قد يؤدّي إلى فَوْت المنافع، فلِمَ صار بأن يكون نقصًا بأولى من أن يكون مدحًا. وكذلك كون النور حيًّا، لأن المضار تحصل معه كحصول المنافع، فليس بأن يكون نقصًا أولى من أن يكون مدحًا. ولو قالوا إن الظلمة حيّة، ليصحّ أن تنالها المضار بالضدّ من النور الذي تلحقه الملاذ، لكان أقرب إلى الشبهة.

وأما علّتهم الثالثة فباطلة. لأن لقائل أن يقول: إن الظلمة تُوصَف بالإدراك والعلم، وتساوي النور فيه، كما تُوصَف بالوجود والقِدَم والفعل، وتساوي النور فيه.

والذي يُبطِل العلّة الرابعة ما قدّمناه من أن النور من جنس الظلمة، فلا يصحّ كونه مضادًّا لها. وبعد، فإن تلك العلة تُوجِب كون الظلمة محْدَثة ومعدومة لمضادّتها النور الذي هو موجود وقديم، ويجب أن لا تكون قائمة بذاتها، ولا ذاهبة فيما لا نهاية له، ولا محسوسة كالنور لكونها ضدًّا للنور.

على أنه يجب على قول الديصانية أن لا يصحّ في الحي منّا أن يريد الشر، لأن عندهم أن النور لا يصحّ ذلك عليه لأنه خير والظلمة موات لا يصحّ كونها مُريدة. وفي وجودنا ذلك دلالة على فساد قولهم.

وكذلك يجب على قولهم أن لا يكون في العالم جاهل ولا مُفَكِّر في الحِيَل والتدبير الفاسد ولا نادِم على الخير، لأن ذلك لا يصحّ إلا على الحيّ، والظلمة ليست بحيّة فتختصّ بذلك، والنور خيّر لا يصحّ ذلك عليه. ومما ألزمناه الثنوية يُبطِل قولهم أيضًا، فلا وجه لإعادته.

وأما قولهم إن إدراك النور إدراك متفق، فسمعه هو بصره وسائر حواسه، واللون هو الطعم وهو الرائحة وإنما وجده لونًا لأن الظلمة خالطته ضربًا من المخالطة، مما نعلم بُطلانه بأول العقل، لأنّا نعلم الفصل بين الإدراكات بالحواسّ ونعلم مفارقة اللون للطعم والرائحة، ونعلم اختلاف أجناسها، وأن الواحد منها لا تتغير حاله بمجاورة الآخر له. ولا فرق بين قولهم إن اللون هو الطعم، وإنما يختلفان بغلبة الظن، وبين مَن قال في الاجتماع إنه الافتراق وفي الحركة إنها السكون وفي الوجود إنه العدم، وفساد ذلك ظاهر.

وقولهم: إن لون النور هو البياض، ولون الظلمة هو السواد صحيح، لأن ذلك يُعلَم بالحسّ، إلا أن قولهم: إن كل بياض محبوب وكل سواد مكروه فغلط، لأن في البياض ما يُكرَه كبياض شعر اللحية وبياض البرص وكبياض العين إذا ذهبت، وكذلك في السواد ما يُحَبّ كسواد اللحية وسواد الحدق. وبعدُ، فإن قولهم: «لا شيء إلا نورٌ وظلمةٌ، ولونُ النور بياضٌ ولونُ الظلمة سوادٌ» يُبطِل بوجداننا الحمرةَ والصُّفرة والخُضرة، فإن جعلوا ذلك لاختلاط النور بالظلام قلب ذلك عليهم في السواد والبياض. وقد عُلِم في المسك مع سواده طيبُ الرائحة، فإن كان ذلك لغلَبَة النور، فهلّا حصل أبيض لغلبة النور؟ وما ذكرناه عنهم من بعدُ، فلا شُبهة فيه حتى نتكلم عليه.

[الرّد على المرقونية]

وأما ما ذهب إليه المرقونية من الكون الثالث وأنه متوسط دون النور والظلمة ودون الله والشيطان مع قولهم إن الخير من النور والشرّ من الظلمة، فلا حاجة بهم إلى إثباته، لأنه لا فعل سواهما. فإن قالوا: نثبته من حيث وجدنا فعلًا ليس بخير ولا شر، لكنه يؤدّي إلى ذلك، قيل لهم: فيجب أن تثبتوا رابعًا، لأن سبب الخير في أنه يخالف سبب الشر كالخير والشر أنفسهما. وهذا يُوجِب إثبات رابع. فإن قالوا: نثبته لأنه يدبِّرهما، قيل لهم: إذا كانا يدبِّران ويفعلان الخير والشر، فلِمَ صار بأن يكون مدبِّرًا لهما أولى من أن يكونا مدبِّرَيْن له؟

على أن من قولهم إن الظلمة تُمازج هذا الثالث لأنه سليم وديع، ويبني من ذلك المزاج العالِم لينتفع بمنافعه، وإن النور يخلصه، فكيف يقال إنه المدبِّر لهما مع هذا القول؟ فإن قالوا: إنما نثبت الثالث، لأنه يعدل بينهما، قيل له: ما الذي أحوجهما إلى المعدِّل؟ فإن قالوا: اختلافهما، قيل لهم: فخبِّرونا عن هذا المعدِّل: أليس هو مخالف لهما؟ لأنه لا يمكن أن يقال إنه من جنسهما مع اختلافهما، أو من جنس أحدهما، لأن ذلك يُوجِب كونه من جوهر ذلك الجنسي. وذلك يُبطِل كونه ثالثًا. فيقال لهم: فإذا كان مخالفًا لهما، فيجب أن يحتاج إلى معدِّلٍ آخر، ثم كذا أبدًا. وما قدَّمناه من حدوث الأجسام وإثبات المحدِث وبيان القول بأن القديم قديم لنفسه يُبطِل هذا القول.

[الرّد على المقلاصية]

وأما ما حكيناه عن المقلاصية من أنه لا بدّ من أن يبقى في المزاج شيء من جوهر النور لا يقدر على تخليصه، فإذا طال مكثه استحال فصار ظلمة، فغلطٌ على أصولهم، لأن ذلك يُوجِب تجويز انقلاب النور وأن يصير ظلمة، وتجويز ذلك يُوجِب جواز كون الظلمة نورًا بطول المكث. وإذا صحَّ ذلك، فهلّا جاز كون الخير شرًّا، والشرّ خيرًا؟ وهلَّا استغنى عن إثبات أصلين قديمين؟

[الرّد على المنانية]

وأما ما ذكره المسمعي من الزيادة على مذهب المنانية، فقد دخل إبطاله فيما قدّمنا ذِكره.

[الرّدّ على ابن أبي العوجاء]

وأما ما حكاه عن ابن أبي العوجاء من أنه قال في كل واحد من الأصليه إنه ينقسم إلى حواس، فإن الحاسَّة التي تدرك الألوان غير الحاسّة التي تدرك الطعوم، فلا يصحّ على أصول الثنوية، لأن ذلك يُوجِب كون جواهر النور مختلفة، ويُوجِب أن تكون أربعة أخماس النور جاهلة باللون الذي يُدرَك بالحاسّة الخامسة.

[الرّدّ على ابن المقفع]

وأما ما ذكره عن ابن المقفع من أن النور دبّر الظلمة وأدخَل نفسه فيها لصلاح العاقبة، فذلك خروج من قول الثنوية، ويُوجِب أن يكون النور يتعرَّض للأذى ومجاورة الريح المُنتِنة والكدورة، وذلك يُوجِب نسب القبيح إليه. وقوله إن حركات النور خير كلها وحركات الظلمة شرٌّ كلها، فقد بيَّنّا فساده من قبل، ودللنا على أن الحركة الواحدة قد تكون سببًا للخير والشر، وأن المتحرِّك الواحد قد يتحرَّك مرة فيؤدّيه إلى نفع وأخرى فيؤدّيه إلى مَضَرَّة.

[الرّدّ على النعمان الثنوي]

وأما ما ذكره عن النعمان الثنوي من إنكار الحركات، فقد بيَّنّا فساده، ودللنا على إثباته، فلا فرق بين مَن أنكر ذلك وبين مَن أنكر الخير والشرّ، لأن إثبات الحركات أظهر من إثباتهما. وما حُكِيَ عنه من قوله في الجزء إنه طويل عريض عميق، فنحن نبيِّن بُطلانه من بعدُ. وقد بيَّنّا من قبل أن الطويل إنما يكون طويلًا بالتأليف، وذلك يمنع من كون الجزء الواحد طويلًا.

وما عدا ذلك مما حكيناه، فليس هو خلاف يختص التثنية، ولا فيه شُبهة فلذلك عدلنا عن نقضه والقَدْح فيه.

وإنما ذكرنا هذه الجملة من أقاويلهم، لأن تأمّل مقالتهم يُغني عن النقض عليهم، وإن كنّا أوردنا فيه ما فيه مُقنِع.

[ب ـ] الكلام على المجوس

حكى الحسن بن موسى أنهم مختلفون: فبعضهم يقول إن الله تعالى ليس بجسم، وكذلك الشيطان، وهما قديمان. والله أحدث هذا العالم، فما فيه من الخيرات فمنه، وما فيه من الشر فمن الشيطان. وقال بعضهم: إنهما جسمان قديمان. وقال بعضهم: إنه الله جسم، والشيطان ليس بجسم. وقال آخرون: الشيطان جسم، والله ليس بجسم.

وقال الحسن: وزعم كثير منهم أن الله تعالى قديم والشيطان محدَث، واجتمعوا على أن العالم محدَث، ومن الله حدث الشيطان. ويختلفون على أقاويل منهم مَن قال: إن الله تعالى فكّر وقال: أخاف أن يحدث في مُلكي مَن يضادّني، فحدث من ذلك الفكر الرديء الشيطان. وقال بعضهم: إن الله نور ذو أشخاص، وإن الشخص الأعظم شكَّ في شيء من الأشياء، فحدث الشيطان من ذلك الشك. وقال آخرون: لم يزل مع الله شيء رديء يُولَد الشيطان منه. وقال بعضهم: لم تزل معه عفونة فتولد الشيطان من تلك العفونة. واختلف مَن زعموا أنهما جسمان قديمان، فزعموا أنه كان بينهما فضاء من غير أن يثبتوه معنى. وزعموا أن الدنيا كانت سليمة من الشرور وكان أهلها في نعيم خالص، والشيطان بمعزِل عنها، فاحتال إبليس حتى خرق السماء وصار إلى الدنيا بجنوده، فهرب الربّ بملائكته، واتبعه إبليس حتى حاصره في جنته وحاربه ثلاثة آلاف سنة لم يصل الشيطان إلى الربّ ولم يدفعه ثم صالحه على أن يكون إبليس وجنوده تسعة آلاف سنة بالثلاثة آلاف سنة التي كان يقاتل فيها، ثم يخرج إلى موضعه. ورأى الربّ أن الصلاح في احتمال مكروه إبليس إلى أن ينقضي الشرط، فالناس في البلايا إلى انقضائه، ثم يعودون إلى النعيم. وشرط إبليس عليه أن يمِّنه من أشياء رديئة يفعلها. ولمّا فرغا من شرطهما، أشهدا عدليْن، على تمام الشرط، ودفعا سيفيهما إليهما، وقالا لهما: مَن نكث قتلتماه بسيفه.

وزعموا أن الذين كانوا في الدنيا عند دخول إبليس أبادهم، وبدأ برجل يقال له كَيُومَرْث وثور فقتلهما، فنبت من مسقط ذلك الرجل أصل ريباس، وخرج من ذلك الأصل رجل كان يسمى مَشْيَهْ وامرأة كانت تسمى مَشْيَايَهْ، فهما أبو البشر. ونبت من مسقط الثور الأنعام.

واختلفوا في وقت انقضاء الشرط(١): فقال قوم بقتله، وقال قوم بحبسه أضيق حبس. وزعموا أن لهم أنبياء، وأن آخر أنبيائهم زرادشت، ويدعون له أعلامًا ذكروها في هذا الباب. ويزعمون أنه يأتي في آخر الزمان نبيٌّ لهم على دين زرادشت، وأن الملك يرجع فيهم. ويسمّون الإلٰه هرمز والشيطان أهرمن.

وقد حُكِيَ عنهم أنهم يقولون: إن أرواح الأجسام الضارّة من فِعْل الله وأجسادها من الشيطان، ويُحِيلون وقوع الشر من الله والخير من الشيطان كقول الثنوية.

الرد على المجوس

واعلم أن أكثر ما حكيناه من مذاهبهم يُبطِل ما أفسدنا به مذهب الثنوية، لأن طريقهم في أن الآلام كلها قبيحة والمَلاذ حسنة وأنهما لا يقعان من ناعل واحد كطريقة الثنوية؛ وهذا الذي دعاهم إلى إثبات الشيطان قديمًا مع الله أو حادثًا مضادًّا لله ومُنازِعًا له. فما أبطلنا به قولهم في هذا الباب وبيَّنّا به أن اللذّة والألم لا تتضادّان به، ولا الخير ولا الشرّ، وأن كِلا الأمرين لا يمتنع وقوعهما من فاعل واحد، وأن الألم لا يجب كونه شرًّا دون أن يكون قبيحًا، واللذَّة لا يجب كونها خيرًا دون أن تكون حسنة، وأن اللذَّة قد تكون قبيحة كما أن الألم يكون حسنًا، يُبطِل قول المجوس، فلا وجه لإعادة القول فيه.

(١) الشرط ما يقف عليه وجود غيره أو عدمه. وما يتوقَّف عليه شيء، ولا يترتَّب عليه من الأمور المغاير للعلل الأربع. كل أمر يتوقف الحكم عليه نفيًا أو إثباتًا. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣؛ شرح العبارات ص ٢٣٨؛ الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٥).

ونحن نبيِّن من بعدُ أن في المضمار ما يحسن ويجوز وقوعه من القديم تعالى، ونبيِّن أن سبيله سبيل الآلام الواقعة منّا للنفع ودفع الضرر، فتعلقهم بأن هذه الآلام من العمى والزمانة والأمراض والجوائح الطارئة على الأموال لا يصحّ أن تكون من فعل حكيم خيِّر، فيجب إثبات شرير يكون فاعلًا لها، يبطل بما نجده من حُسْن تحمّل الآلام للمنافع، والامتناع من اللذّات للنفع، ووجوب تجنّب الملاذ لخوف الضرر في العاقبة. وليس لهم أن يقولوا إن الذي يحسُن منّا هو تحمّل آلام يسيرة للمنافع، فأما مثل الزمانة والعمى إلى ما شاكله، فذلك مما لا يحسن من أحدنا تحمّله للنفع، فيجب أن يعلم أن ذلك فليس من فعل حكيم. وذلك لأن الواحد منّا قد يلحق بعض أعضائه أكلة أو لسعة الحيّة في بعض أطرافه، فيرى من الصلاح قطع ذلك لكي لا يتعدّى إلى جسمه، فيحسُن منه قطعه. فقد صحَّ أن كثير الألم كبيره في أنه قد يُتحمَّل للمنفعة ودفع المَضَرَّة. وإنما لا يحسن من أحدنا قتل نفسه أو ولده، لأنه مما لا يصحّ أن يبتغي به النفع، لِما فيه من إبطال ما معه تصحّ المنافع. ومتى دفع دافعٌ حُسْنَ الآلام للمنافع ودَفْع المضار فهو كالجاحد للضرورات؛ لأن العلم بحُسْنِ ما هذه حاله ضروري في مواضع.

فقد بطل بذلك توصلهم بما وجدوه من الألم واللذة إلى إثبات فاعلَيْن؛ لأنّا قد بيَّنّا أنهما قد يشتركان في كونهما خيرًا أو شرًّا؛ فيجب أن لا يمتنع أن يكون فاعلهما واحدًا حكيمًا يختارهما لعلمه بحُسنهما، وإن كان القبيح من الأمرين جميعًا لا يجوز أن يختاره القديم سبحانه، وإنما يصحّ وقوع ذلك من الواحد منّا. وليس لهم أن يقولوا إن المراعى في قبح الألم هو نفور الطِّباع منه وإن هذا هو الذي يفيده وصفنا له بأنه قبيح، فيجب أن نثبت له فاعلًا غير فاعل اللذّة؛ وذلك لأن القبيح بمعنى كون الطبع نافرًا منه لا يُوجِب كون فاعله شرِّيرًا ولا مستحقًّا للذمّ؛ وإنما يقال في ذلك إنه قبيح من حيث شاكل القبيح في القول في أنه قد يتجنّب، وإلا فالقبيح في الحقيقة هو ما يقبح في العقل؛ ومتى علمه العقلاء على وجه، علموا استحقاق فاعله الذمّ. وأنت تجد ذلك مشروحًا في باب العدل.

على أن المجوس تعترف بالتكليف[(١)] وأنه جلَّ وعزَّ يُعْبَد به؛ وذلك يُوجِب حُسْن الآلام للمنافع؛ لأن إلزام الفعل الشاقّ بمنزلة إيجاب الأمر الذي يشقّ تحمّله. فإذا حسن أحدهما للنفع، حسن الآخر له أيضًا.

وما كلمنا به الثنوية في إبطال القول بأصلين قديمين وبيَّنَّا به أن من حق القديم أن يكون مثلًا للقديم فيما يرجع إلى ذاته وطبعه وفيما يصحّ منه وأن ذلك يُوجِب أن ما صحَّ من إحدهما يصحّ من الآخر، يُبطل تعلقهم بإثبات شيطان قديم مع الله.

فأما مَن قال منهم بالتجسيم فيهما أو في القديم جلَّ وعزَّ، فما تكلمنا به على المجسمة يُبطل قوله؛ فلا وجه لإعادته الآن. وكذلك الكلام في إبطال قول مَن أثبته تعالى نورًا ذا أشخاص؛ لأن هذا القول يُوجِب كونه جسمًا؛ فما دلّ على إبطال كونه جسمًا يُبطله.

[حدوث الشيطان]

وأما مَن قال منهم بحدوث الشيطان[(٢)]، فإنه لا يخلو من أن يثبته حادثًا لا من محدِث، أو يثبته حادثًا من جهة القديم سبحانه. فإن قال بالأول، لزمه أن لا يأمَن في جميع الحوادث من الأجسام والأعراض والخيرات والمَضارّ بأنها حادثة لا محدِث لها. وفي هذا إبطال القديم والشيطان جميعًا. على أنّا قد دللنا على أن من حق المحدَث أن يكون معلقًا بمحدِث قادر يصحّ أن يختار مقدورًا. وذلك يُبطل قولهم إنه حدَث لا من محدِث؛ فيجب أن يكون حادثًا من محدِث. فيقال لهم: إذا صحَّ أن يحدثه تعالى مع كونه ضررًا وأصلًا لكل ضرر، فهلَّا صحَّ أن تحدث سائر المضارّ التي يضيفونها إلى الشيطان ويستغني عن إثبات شيطان يختص بفعل ذلك؛ وليس لهم أن يقولوا:

(١) التكليف: شرحه القاضي نفسه في كتبه: «المغني»، و«المحيط بالتكليف»، و«شرح الأصول الخمسة» فقال ما مجمله: التكليف هو إعلام الغير في أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعًا أو دفع ضرر، مع مشقَّة تلحقه في ذلك على حدّ لا يبلغ الحال به حدَّ الإلجاء. وهو الأمر والإرادة للشيء الذي فيه كلفة على المأمور به. (شرح الأصول الخمسة ص ٥١٠؛ المحيط بالتكليف ص ١١؛ المغني ١١/ ٢٧٠ (هذه الطبعة)).

(٢) الشيطان هو الذي كان به كل شرّ. (التوحيد للماتريدي ص ٨٨).

إن الشيطان، وإن كان يفعل المضارّ، فلا يجب كونه في نفسه ضررًا، كما يقولونه في إبليس وغيره من العُصاة أنه جلّ وعزّ حكيم بفِعله لهم، وإن كان الضرر والشرّ يقع منهم. وذلك لأن عندهم أن إبليس مطبوع على الشر، ولذلك يُحيلون منه وقوع الخير؛ فيجب أن يكون سببًا لجميع المضارّ. وذلك يُوجِب كونه تعالى بِخَلْقه له شرّيرًا، أو إن جار كونه حكيمًا وإن كان قد خلقه ليجوّزنَّ كونه حكيمًا، وإن خلق جميع المضارّ. وذلك يُغني عن إثبات شيطان يفعل الشر، يبيِّن ذلك أن من قولهم إن الأجسام الضارّة كالحيّات والعقارب وغيرها من فعل الشيطان؛ لأنها عندهم كالسبب في الشر والألم فيه، فكذلك نفس الشيطان، إذا كان من فعل القديم، فيجب أن يكون شرّيرًا بفعله كالشيطان بفعل الأجسام؛ أو إن صحَّ كونه خيِّرًا وءن خلقه ليجوزنَّ أن يخلق سائر الأجسام الضارّة ويكون خيِّرًا.

فإن قالوا: إنّا نقول في الشيطان، إنه جلَّ وعزَّ فكر فحدث من فكره أو شكّه، فلا يجب أن يكون القديم مُحدِثًا له على ما ذكرتموه، قيل لهم: أليس القديم سبحانه قد أحدَث ذلك الفكر والشك أو ذلك الرديء وتلك العفونة؛ فلا بدَّ من نعم. لأنهم إن قالوا بقِدَم ذلك، أبطلوا مذهبهم بقِدَم القديم جلَّ وعزَّ دون ما عداه. فإذا ثبت حدوث ذلك، فيجب أن يكون مُحدِثه القديم. فإذا صحَّ أن يُحدِث فكرًا أو شكًّا يجب عنه حدوث الشيطان الذي هو الأصل في المضارّ، فهلّا صحَّ أن يحدِث سائر الشرور أو نفس الشيطان.

وبعد، فإن الدلالة قد دلَّت على أن الشيء لا يجوز أن يحدث إلا من محدِث قادر. فكيف يصحّ أن يقال إن الشيطان حدث عن الفكر والشك؟

فإن قالوا: إن الفكر كالسبب له ويصحّ عندكم حدوث الشيء عن الأسباب؛ قيل له: إن ما يتولّد عن السبب فهو من فعل فاعل السبب؛ وذلك يُوجِب كونه محدِثًا له، وإن كان قد أحدثه بواسطة. فإذا صحَّ ذلك، فقد عاد الأمر على هذا القول إلى أنه تعالى هو المحدِث للشيطان. وإذا صحَّ مع كونه أصلًا للشر أن يُحدِثه، فيجب أن يجوز أن يحدِث سائر الشرور ويكون حكيمًا. وبعد، فإن ما أوجب الضرر فهو في حكمه. فإذا صحَّ أن يفعل تعالى فكرًا أو شكًّا يُوجِبان حدوث الشيطان، فهلّا صحَّ أن يفعل سائر أسباب المضارّ ونفس

المضارّ، فيكون حكيمًا؛ على أن إبليس، إذا صحَّ عندهم أن يخلق الأجسام الضارّة، وإن كان جسمًا، فهلَّا صحَّ أن يكون القديم تعالى جسمًا، وإن خلق الأجسام؟ وهلَّا صحَّ كون الواحد منَّا فاعلًا للأجسام؟ وما دللنا به على استحالة كون الجسم قادرًا على الجسم يُبطل هذه الجهالة. وما بيَّنَّا من أن القديم سبحانه لا يكون إلا قادرًا لنفسه وأن إثبات قادرين لأنفسهما يستحيل يبطل قولهم في هذا الباب.

على أنه يقال لهم: أليس الواحد منّا قد يقتل ثم يندم؛ فقد وقع منه الحسن والقبيح. وكذلك قد يكون مجوسيًّا ثم يتهوَّد، أو يهوديًّا ثم يتمجَّس. وقد يقول الواحد منّا: أنا من خلق الشيطان، مُخبِرًا عن نفسه؛ وذلك مُوجِب انتقاض مذهبهم؛ لأنه يُوجِب كون الجسم الواحد نافعًا ضارًّا فاعِلًا لقبيح وحسن ويُوجِب أن يكون في قوله: «أنا من خلق الشيطان» صادقًا، إن كان من خلقه؛ وذلك يُوجِب وقوع الصدق منه مع أنه من خلق الشيطان، أو كاذبًا، إن كان من خلق الله تعالى. ويقال لهم: لِمَ قلتم إن أرواح الأجساد الضارَّة من فِعل الله، ونفس الأجساد من فِعل إبليس؟ فإن قال: لأن الضرر يقع من الأجساد دون الأرواح، قيل له: أليس لولا الروح لم يقع منّا الضرر؛ وعند وجوده يقع ذلك؟ فهلَّا قلتم: إن الروح هو الضرر دون الجسد؟ وذلك يُوجِب أن يكون الروح من فِعل إبليس، وإلا فإن صحَّ أن يكون من فِعل الله، فلِمَ لا يجوز أن يفعل سائر الأجسام الضارَّة، ويكون خيِّرًا بفعله، كما أنه قد فعل الروح الذي لولاه لم يقع الضرر من الأجسام، وهو خيِّر بذلك؟ فإن قالوا: إن أرواح الأجسام الضارَّة من فِعل إبليس، وأرواح الأجسام النافعة من فِعل الله، قيل لهم: إن ذلك، وإن كان تركًا لمذهبكم، فإنه يفسد، لأن جنس الأرواح واحد، فإذا قدر إبليس على بعضه فهلَّا صحَّ كونه قادرًا على سائره؟ والسؤال عليهم في الحياة كالسؤال عليهم في الروح، ويقال لهم: خبِّرونا عن المأمور بالشيء الحسن والمنهيّ عن غيره من القبيح، أليس يقدر عليهما؟ ولذلك يحسن أمره ونيهيه، ولا يصحّ كونه قادرًا على ما يستحيل أن يقع منه. فيجب إذا وقع كِلا الأمرين منه، أن لا يكون بأن يكون من فِعل الله، لأنه يفعل الخير، أولى من أن يكون من فِعل إبليس، لأنه يفعل الشر. وهذا يُوجِب كونه فعلًا لهما وأن لا يكون فِعلهما، وذلك باطل.

وأما سائر ما يتعلقون به في إثبات قديمين من حيث حصل في العالم الخير والشر والألم واللذَّة، فالكلام عليهم فيه كالكلام على الثنوية. وبعدُ، فليس قولهم بأن مع القديم تعالى شيطان يفعل الضارّ حدث عن الشك أو الفكر بأولى ممَّن أثبت معه في الحقيقة شياطين لا يأتي الحصر عليهم لهذه العلّة.

[وقوع الوساوس والدعاء إلى الشر في العالم]

وأما ما يتعلقون به من وقوع الوساوس والدعاء إلى الشر في العالم وأن هذا، إذا استحال كون القديم فاعِلًا له، وجب أن يكون إبليس، فبعيد. لأن عندنا أن إبليس وجنوده قد يوسوسون، لكن ذلك لا يُوجِب وقوع القبيح بوسوستهم، وإنما يختاره المُكَلَّف عند ذلك على وجه لا يكون مطبوعًا عليه، ولا يخرج من كونه فعلًا لهم. وذلك يُخرِج وقوع الشر من الشيطان، وإنما يُوجِب كونه داعيًا إليه، ولا يقع الدعاء منه بالطبع، بل يقع منه ذلك باختياره. فقد بطل تعلّقهم بذلك.

[الشيطان تولّد من الفكر على سبيل الإيجاب]

على أن مَن قال منهم إن الشيطان تولَّد من الفكر على سبيل الإيجاب، يلزمهم كون الشيطان قديمًا، لأن ما يولّده قديم، فيجب وجود المولَّد بحسب وجوده. فإن قالوا: إن ذلك من فِعل القديم، فعله بسبب، فذلك ترك قولهم على أن القديم سبحانه بإحداثه الفكر والشك، إن كان قاصدًا، فقد حدث منه أصل الشر ومَن يقع منه ما يتأذَّى به، وذلك ضد الحكمة. وإن وقع ذلك منه على طريق السهو وصحَّ أن يسهو أو يغلط، صحَّ أن يقع الشر منه أيضًا، ولم يأمَن، في جميع ما خلقه، أنه وقع منه لسهو وغلط. وهلَّا صحَّ على هذا القول أن تكون سائر الشرور من قِبَله وقع على وجه الغلط منه؟

[دخول إبليس الدنيا وقتاله لربّ العزَّة]

وما ذكروه في دخول إبليس الدنيا وقتاله لربّ العزَّة إلى آخر القصة فمن الخرافات الذي يجب أن لا نتشاغل به. وكيف يصحّ أن يكون، جلَّ وعزَّ، مع كونه قديمًا قادرًا لنفسه يؤذيه غيره ويحاربه على وجه لا يمكنه التخلّص منه؟

ولو صحَّ أن يكون قديمًا ويحاصر، لصحَّ أن يُصلَب على ما يذهب إليه بعض النصارى. وكيف يصحّ أن يتخلَّص منه في الثاني ولمّا تخلَّص منه في الأول مع قدرته على التخلّص منه؟ وكيف يمنعه عند الشرط من التعدّي عليه، ولا يمنعه قبل ذلك؟ وكيف يصحّ أن يضعف إبليس عند الشرط، ولا يصحّ أن يضعف قبله؟ وكيف يصحّ للعدلين أن يعدلا به أو يمنعاه من نكث الشرط، ولم يصحّ من القديم تعالى منعه في الابتداء؟ وكيف يصحّ ما ادّعوه من تولّد الجسم ووجود أبي البشر من أصل الريباسة؟ وكيف يصحّ أن يحصر القديم ويصير كالمجوس إلى وقت حصول الشرط؟ وكل ذلك يؤيّد فساد تعلّقهم بما هذوا به.

[مُكالمتهم في أنبيائهم]

وأما مُكالمتهم في أنبيائهم وسائر مَن يدّعونه مبعوثًا، فلا وجه له، لأن الذي يختصّون به ما بيَّنَّا فساده. والقول في ذلك يُذكَر في باب النبوّات ويُبَيَّن القول فيه.

وهذه جملة تُبطِل ما تعلَّقوا به. والحمد لله كثيرًا.

[ج ـ] الكلام على النصارى[١]

[١ ـ] فصل في ذكر جُمَل من أقاويلهم

[مقالة أبي علي الجبّائي في مذهب النصارى في خلق الأنبياء]

ذكر شيخنا أبو علي، رحمه الله، أن من مذهب جميع النصارى، إلا نفر منهم يسير، أن الله تعالى خالِق الأشياء والخالق حيٌّ متكلِّم؛ وحياته هي الروح التي يسمّونها روح القدس؛ وكلامه هو علم. ومنهم مَن يقول في الحياة إنها قدرة.

وزعموا أن الله وكلمته وقدرته قدماء، وأن الكلمة هي الابن وهي عندهم المسيح الذي ظهر في الجسد الذي كان في الأرض. ويختلفون في الذي يستحق اسم المسيح. فمنهم مَن يقول إنه الكلمة والجسم إذا اتّحد بعضهما ببعض. ومنهم مَن يزعم أنه الكلمة دون الجسد. ومنهم مَن يزعم أنه الجسد المحدَث وأن الكلمة صارت جسدًا مُحدَثًا لمّا صارت في بطن مريم وظهرت للناس.

ويزعمون جميعًا أن الكلمة هي الابن، وأن الذي له الروح والكلمة هو الابن. ويزعمون أن هذه الثلاثة هي إلـه واحد وخالق واحد وأنها من جوهر واحد. وهذا جملة ما حكاه.

واعلم أن الذي يجب أن يُحكَى من مذاهب النصارى مواضع، ويُفصَل بين ما اتفقوا عليه وما اختلفوا فيه، وبين ما يمكن تحصيله من مذاهبهم المُتَّفَق

(١) نسبة إلى الناصرة وهي مدينة من الجليل، وفيها نشأ المسيح ولُقِّب بيسوع الناصري، والنصارى جماعة أقرّوا رسوليَّة بولس وأُلوهية المسيح. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، د. الحفني ص ٨٧٧، ٨٧٨).

عليه والمُختَلَف فيه؛ لأن ضبط جميع مذاهبهم يصعب لكون مقالتهم مبنيَّة على أصول غير معقولة وعبارات لا تتحصَّل معانيها.

[الفِرَق المشهورة في النصارى]

والفِرَق المشهورة في النصارى هي اليعقوبية(١)، أصحاب يعقوب، والنسْطُورية(٢) أصحاب نِسْطُوريُس، وربما قيل أصحاب نِسْطُور، والملكية(٣)، أهل دين الملك؛ ولهم بعد ذلك فِرَق أقدم منهم أو أحدث، قد حُكِي عنهم مذاهب مخالفة لِما عليه هذه الفِرَق الثلاثة.

ونحن نذكر من أقوالهم ما يجب ذِكره والذي اتفقت الفِرَق الثلاثة عليه:

[الخالق الإله جوهر واحد ثلاثة أقانيم]

إن الخالق الإله جوهر واحد ثلاثة أقانيم(٤)، وإن أحد هذه الأقانيم أب، والآخر ابن، والثالث روح القدس، وإن الابن هو الكلمة، والروح هي الحياة، والأب هو القديم الحيّ المتكلِّم. وإن هذه الأقانيم الثلاثة متفقة في الجوهرية مختلفة في الأقنومية. وإن الابن لم يزل مولودًا من الأب، والأب والدًا للابن ولم تزل الروح فائضة من الأب والابن. وليس كون الابن ابنًا للأب على جهة

(١) أصحاب يعقوب، قالوا: إن الله هو المسيح، وهو الظاهر بجسده، وزعموا أن المسيح جوهر واحد، إلا أنه من جوهرين، وقالوا: إن مريم وَلَدَت إلـهًا. (الفصل في المِلَل والنِّحَل، لابن حزم ٢/٦٦ ـ ٦٨).

(٢) أصحاب نسطور، أسقف القسطنطينية المتوفَّى ٤٥١ م، قالوا: إن مثل المسيح كمثل آدم، وإن الله واحد، ولكنه ذو أقانيم ثلاثة: الوجود والعلم والحياة. وطرد نسطور من الكنيسة عام ٤٣١ بعد مجمع أفسس. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، للدكتور الحفني ص ٨٧٦، ٨٧٧).

(٣) الملكية أو الملكانية أصحاب «ملكا» الذي ظهر بأرض الرّوم، واستولى عليها. ومعظم الروم ملكانية. (المِلَل والنِّحَل للشهرستاني ١/٢٠٣).

(٤) الأقانيم: قال أوائل الملكانية: إن الله تعالى جوهر واحد هو ثلاثة أقانيم: أقنوم الأب، وأقنوم الابن، وأقنوم روح القدس، وإنها واحدة في الجوهرية، وإن أقنوم الأب هو الذات، وأقنوم الابن هو الكلمة، وأقنوم روح القدس هو الحياة. واختلفوا في الأقانيم، فقال بعضهم: هي خواص. وقال بعضهم: هي أشخاص. وقال بعضهم: هي صفات. (أعلام النبوَّة للماوردي ص ١٢). وقد أشار القاضي نفسه إلى هذه التقسيمات، في المتن أعلاه.

النسل، لكن كتولّد الكلمة من العقل وحرّ النار من النار وضياء الشمس من الشمس.

واتفقوا أن الابن اتحد بالشخص الذي يسمّونه المسيح، وأن ذلك الشخص ظهر للناس وصُلِب وقُتِل.

واختلفوا في جملة ما حكيناه ضُروبًا من الاختلاف. فمنهم مَن قال: إن الأقانيم هي الجوهر، والجوهر هو الأقانيم، وهذا قول اليعقوبية والنسطورية، وفي الناس مَن يحكيه عن الملكانية أيضًا. ومنهم مَن حكى عن الملكانية أن القديم جوهر واحد ذو ثلاثة أقانيم، وأن الأقانيم هي الجوهر، والجوهر غير الأقانيم، وليس برابع لها في العدد. ويقولون في الأقانيم إنها جوهر بسيط ويمتنعون من كونه جوهرًا مركّبًا.

واختلفوا في الأقانيم، فقال بعضهم: إن الأقانيم هي الخواص، وقال بعضهم: أشخاص، وقال بعضهم: وجوه وصفات. فكأنهم يقولون: جوهر واحد ثلاثة خواص وثلاث أشخاص.

واختلفوا فقال بعضهم في الأقانيم مختلفة في الأقنومية، متفقة في الجوهرية. وقال بعضهم: لا نقول مختلفة، لكنّا نقول إنها أقانيم ثلاثة متفقة في أنها جوهر واحد فقط. واختلفوا فزعم بعضهم أن كل واحد من الأقانيم حيٌّ ناطِق إلٰه؛ وهذا قول بعض النسطورية. وقال الباقون: ليس كل واحد منها عند الانفراد في الذِّكْر إلـٰهًا ولا حيًّا ولا ناطِقًا.

واختلفوا فقال بعضهم: إن الكلمة هي العلم؛ وقال بعضهم: إن المراد بالكلمة العلم؛ وإنما سُمِّي ذلك لأنه يظهر بالنطق. ومن قول بعضهم: إن الكلمة والنطق ليسا العلم. وحُكِي عن بعضهم أنه قال في الروح إنها قدرة.

واختلفوا فحكى بعضهم أنهم قالوا في الأقانيم إنها متغايرة وإن علمه وحياته هما غيره. ومنهم مَن حكى عنهم إن الأقانيم هي الجوهر وليست غيره، وإن كان من حيث كان أقانيم يختصّ بما لا يختصّ به من حيث كان جوهرًا؛ ومثّلوه بالفحمة إذا صارت جمرة، وإن لم تخرج عمّا هي عليه، فقد اكتسبت صفة لم تكن عليها حيث كانت فحمة.

[الاختلاف في المسيح والاتحاد]

واختلفوا في المسيح والاتحاد: فزعمت النسطورية أن المسيح إلٰه وإنسان ماسح وممسوح اتّحدا فصارا مسيحًا واحدًا. ومعنى اتّحدا أنه صار من اثنين واحد. والمسيح عندهم على الحقيقة جوهران أقنومان جوهر قديم لم يزل وهو الكلمة التي هي أحد أقانيم الإلٰه وجوهر محدَث كان بعد أن لم يكن وهو يشوع المولود من مريم. وربما جعلوا بدل «اتّحد» «تجسد»؛ وربما قالوا: «تأنس» و«تركب».

وذهبت الملكانية إلى أن المسيح جوهران: أحدهما قديم والآخر محدَث.

وزعم أكثر اليعقوبية أن المسيح جوهر واحد، إلا أنه من جوهرين أحدهما جوهر الإلٰه القديم، والآخر جوهر الإنسان اتّحدا فصارا جوهرًا واحدًا أقنومًا واحدًا؛ وربما قال بعضهم طبيعة واحدة.

واختلفوا، بعد اتفاقهم على أن الاتحاد أمر حادث صار المسيح به مسيحًا، في ذلك الأمر الحادث ما هو وعلى أي وجه كان، فقال بعضهم: إن الكلمة اتّحدت بذلك الإنسان على طريق الامتزاج. وقال بعضهم: اتخذته هيكلًا ومحلاً. وقال بعضهم: حلَّت فيه فدثرت به وعلى بدنه. وقال بعضهم: ليس على شيء من ذلك لكن على حسب ما تظهر صورة الإنسان في المرآة المجلّوة إذا نظر فيها. وقال بعضهم: على حسب ظهور نقش الخاتم في الطينة المطبوعة من غير انتقال النقش على الخاتم وحلوله في الطينة.

هذه مذاهب مَن لم يجعل الكلمة والجسد شيئًا واحدًا.

فأما اليعقوبية فإنها قالت: إن الجوهرين صارا جوهرًا واحدًا.

وحُكِي عن بعضهم في الاتحاد أنه بمعنى المشيئة، لا أن الذاتين اتّحدا في الحقيقة. واختلفوا في ذلك من وجه آخر: فذهب بعضهم إلى أن الجوهر العامّ اتحد بالإنسان الكلّي. وقال بعضهم: اتحد بإنسان شخصي. ثم اختلفوا فيه على هذين القولين. فمنهم مَن قال: اتحد بالإنسان الكلّي، ومنهم مَن قال بالإنسان الشخصي. وربما قالوا: إن الابن اتحد بالإنسان الكلّي ليخلص الكل. وقال بعضهم: اتحد بالإنسان الجزئي ليخلص الجزء.

واختلفوا في المسيح ما هو بحسب ما ذكرنا من اختلافهم في الاتحاد. فمَن قال في الاتحاد: إن الجوهرين صارا جوهرًا واحدًا، والمحدَث صار قديمًا، قال في المسيح إنه قديم. ومَن قال في معنى الاتحاد بالوجه الآخر، قال في المسيح إنه لاهوت وناسوت.

[الاختلاف في الصلب والقتل]

واختلفوا في الصلب والقتل بعد اتفاقهم على أن المسيح صُلِب وقُتل، فزعمت النسطورية أن الصلب وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته. وزعم أكثر الملكانية أن الصلب وقع على المسيح بكماله، والمسيح هو اللاهوت والناسوت. وزعم أكثر اليعقوبية أن الصلب والقتل وقعا في الجوهر الواحد الكائن من الجوهرين اللذين هما الإله والإنسان، وهو المسيح على الحقيقة، وهو الإله، وبه حلَّت الآلام حتى زعمت الملكانية واليعقوبية أن الذي ولدته مريم هو الإله في الحقيقة. ومنهم مَن قال: إن المسيح جوهر واحد قديم من جهة، محدَثٌ من جهة، مولود من جهة؛ غير مولود من جهة، مصلوب مقتول من جهة، غير مقتول مصلوب من جهة. ومنهم مَن قال: إن القتل والصلب والموت والألم كان على الحيلولة لا على اليقين، وأن الجنس المتّحد به لطيف لا تحلّه الآلام. وهذا محكي عن بعض اليعقوبية.

واتفقوا أن المسيح يُعبَد ويستحق ذلك؛ واختلفوا في أنه بكماله معبود أو يُعبَد من جهة لاهوته على حسب ما حكيناه من اختلافهم في الاتحاد وفي المسيح ما هو. وفي أصناف النصارى طبقة يقال لها المارونية قالت في المسيح إنه جوهران أقنوم واحد بمعنى أنه مشيئة واحدة وأن الإله صلب في الحقيقة من أجلنا ليخلِّصنا. وحكى عنهم بعض الناس أن من قولهم إن الكلمة كانت تدخل المسيح في أوقات فعله للآيات وتفارقه في سائر الأفعال. ومن متقدِّمِيهم مَن زعم أن الكلمة عند الاتحاد مرّت في بطن مريم كما يمرّ السهم في الهواء والماء في الميزاب. وحُكِيَ عن بعض مَن تقدَّم منهم أن الله واحد وسمّاه أبًا. وقال في المسيح: إنه كلمة الله وابنه على طريق الاصطفاء؛ وهو مخلوق خُلِق قبل خَلْق العالم، وجعل خلق الأشياء به، وسمّاه لذلك إلـٰهًا.

قال: وزعم أن المسيح اتّحد بإنسان من مريم وأنه صُلِب. وزعم أن لله روحًا مخلوقة أكرم من سائر الأرواح وأنها واسطة بين الأب والابن يؤدِّي إليه الوحي من الأب. وزعم أن المسيح ابتدأ جوهرًا لطيفًا روحانيًّا خالصًا غير مركّب ولا ممزوج بشيء من الطبائع الأربع؛ وأنه إنما تدرّع الطبائع عند اتحاده بالجسم المأخوذ من مريم المجتمعة فيه الطبائع الأربع.

وفيهم مَن زعم في المسيح أنه ابتدأ من مريم ابتداءً، وأنه نبيّ صالح شرَّفه الله وكرَّمه لطاعته وسمّاه ابنًا على طريق التبنِّي لا على طريق الولادة.

وما قدّمناه من المذاهب عنهم هي المشهورة من مذاهبهم دون ما ذكرناه آخرًا.

[٢ ـ] فصل في ذِكر إبطال مذهبهم في التثليث على الوجه الذي حكيناه عنهم

اعلم أنّا قدَّمنا من الدلالة على أن القديم واحد لا ثاني له في الحقيقة ما يدلّ على إبطال مذهبهم إذا حصل من مذهبهم على وجه يكون خلافًا في المعنى، لأنهم إن قالوا إن الإله ثلاثة أقانيم ولم يرجعوا بذلك إلى ثلاث ذوات مخصوصة بصفات لم يحصل خلافهم إلا في العبارة إذا رجعوا بالصفات إلى كونه تعالى عالِمًا حيًّا. ومتى أرادوا بذلك أنه ثلاث ذوات، على ما تذهب إليه الكُلَّابية في أنه تعالى عالِم بعلم وحيّ بحياة، فالدلالة التي دلَّت على أن القديم تعالى واحد يُبطِل هذا القول. وما قدَّمناه من أن ما شارك القديم في كونه قديمًا يستحيل أن يختص لذاته بما يفارق به الآخر يُبطِل قولهم أيضًا، لأن هذه الأقانيم إذا كانت قديمة، فيجب أن لا يصحّ أن يختصّ الأب بما يستحيل على الابن والروح ولا يصحّ اختصاصهما بما يستحيل عليه ولا اختصاص كل واحد منهما بما يستحيل على الآخر. وهذا يُوجِب كون الابن أبًا وكون الأب ابنًا وكون الأب روحًا والروح أبًا.

[إلزامات شيوخ المعتزلة]

وعلى هذه الطريقة ألزَمهم شيوخنا القول بأن الابن ابن، وذلك أن الابن إذا شارك الأب في كونه قديمًا ووجب كونه مثلًا له في ذاته، فيجب إن كان

الأب لا بدَّ له من ابن، هو العلم والكلمة، أن يكون الابن بمنزلته في أن له ابنًا هو العلم والكلمة، ولابن الابن ابن إلى ما لا نهاية له. ومَن يثبت استحالة حاجة الابن، لو كان هناك ابن، إلى ابن، وجب مثله في الأب. وكذلك يلزمهم في الروح أن يكون له روح لِما له قالوا في الأب أن له روحًا ولروح الروح روحًا إلى ما لا نهاية له.

ويلزمهم أن يكون للابن روح، وللروح ابن، كما أن للأب ابنًا وروحًا لمشاركتهما له في القِدَم المُوجِب للتماثل. فلا يصحّ أن يثبتوا للأب، مع قولهم، مشاركة الابن له في القِدَم ما لأجله احتاج إلى ابن دون الابن والروح، ولا يمكنهم أن يقولوا إن كونه أبًا وكون الابن ابنًا له لا يرجع إلى ذاته لأنه يرجع إلى علّة، لأنهم وإن رجعوا بذلك إلى علّة، فلا بدَّ من أن يقولوا إنه لِما هو عليه في ذاته يصحّ كونه أبًا عالِمًا، وصحَّ كون الابن الذي هو العلم والكلمة ابنًا له وعلمًا وكلمة، فما شاركه في كونه قديمًا يجب أن تصحّ عليه هذه الصفة على الوجه الذي صحَّت عليه. وفي ذلك إيجاب ما ألزمناهم فيما تقدَّم. وقد بيَّنَّا ما يُسقِط هذا السؤال عند الكلام على الكلابية[١] في قولها إنه تعالى عالِم، وإن العلم لا يجب كونه عالمًا، وإن اشتركا في القِدَم، من حيث استحق كونه عالِمًا لمعنى لا لذاته. فما ذكرناه هناك يُسقِط هذا السؤال.

وعلى هذه الطريقة ألزمهم شيوخنا القول بأن كل واحد من الأقانيم إلـه، لأنه إذا كان الابن والروح مُشارِكين للأب في القِدَم، فما أوجب كونه إلـٰهًا يُوجِب كونهما إلـٰهين، وكون كل واحد منهما إلـٰهًا يُبطِل أصل مقالتهم، لأنهم توصَّلوا إلى ذلك بأن القديم الفاعل، إذا استحال كونه حيًّا إلا بحياة، عالِمًا إلا بعلم، وجب إثبات أقنومين كلمة وروح. فإذا وجق بما ذكرناه كون كل واحد من ذلك إلـٰهًا، بطل هذا الطريق، ووجب أن نثبت لكل واحد من الأقانيم أقنومين آخرين، ويجب في كل واحد منهما مثل ذلك أيضًا. وهذا يُوجِب إثبات آلهة لا نهاية لها على ما ألزمنا الكلابية في هذا الباب. وكل وجه أفسدنا به مذاهبهم فهو مُبطِل لمذهب النصارى، لأن مذهبيهما متقاربان في المعنى وإن

(١) الكُلابية: هم أتباع عبد الله بن سعيد بن كُلاب، أول مَن عُرِفَ عنه أن كلام الله قديم. (المحيط بالتكليف ص ٧٧٣ و٤٢٩).

اختلفا في الألفاظ، بل مذهب الكُلابية أبلغ في الفساد، لإثباتهم مع الله تعالى من المعاني بعدد ما يستحقه من الصفات، فقد زادوا في إثبات القدماء على النصارى.

فإن قالوا: لا يلزمنا على قولنا بالأقانيم الثلاثة إثبات ثلاثة آلهة، لأنّا نقول إنها أقانيم ثلاثة وإنه جوهر واحد في الحقيقة، وإنما يلزمنا على ذلك لو أثبتناها متغايرة وأثبتنا الجوهر غيرها، قيل له: إن كل كلام تُوصل به إلى فساد المذهب لم يسقط باختلاف العبارة عن ذلك المذهب؛ لأن الوجه في إفساد المذهب به من حيث المعنى لا من حيث العبارة. فاختلاف العبارات عنه في أنه لا يؤثِّر فيه كاختلاف العبارات بحسب اختلاف اللغات عن المذهب الفاسد في أن ما يفسد به لا تتغير حاله.

وقد قلنا إن النصارى متى خالفت في المعنى فلا بدَّ من أن تقول بإثبات ثلاث ذوات في الأزل: أب وابن وروح، وتجعل الروح حياة لها صار حيًّا وابن علمًا له صار عالمًا. ومتى قالوا بذلك، فما ألزمناهم من إيجاب ثلاثة آلهة لازم لا محالة، ولا تؤثِّر فيه العبارات. فقولهم: «إنّا لا نقول في الأقانيم إنها متغايرة، وإنها ليست غيرًا للجوهر» كقول الكُلابية في الصفات إنها ليست غير الله فكما أن هذا القول منهم لا يؤثِّر فيما ألزمناهم، فكذلك القول في النصارى.

على أن من النصارى مَن يزعم أن الأقانيم متغايرة، من حيث كانت أقانيم، وإن كان الجوهر واحدًا، فلا يصحّ لهم دفع ما ألزمناهم بما سألوا عنه. على أنهم متى قالوا بذلك، لزمهم كون الإلٰه متغايرًا من وجه، غيرَ متغاير من وجه آخر، وهذا في الاستحالة بمنزلة كون الأشياء مختلفة من وجه، متفقة من وجه، بل هو آكد منه، لأن كون الأشياء غير متغايرة يُوجِب نقص كونها متغايرة، ويُوجِب ذلك كونه شيئًا واحدًا أو أشياء.

[إلزام شيوخ المعتزلة لهم بتناقض مذهبهم]

وعلى هذا الوجه ألزمهم شيوخنا القول بتناقض مذهبهم وأنهم قائلون به على وجه لا يُعقَل، لأن كون الثلاثة واحدًا، وكون الواحد ثلاثة في الحقيقة لا

يُعقَل، سواء قالوا إنه واحد من الوجه الذي هو ثلاثة أو من غير ذلك الوجه. وإنما نقول نحن في الشيء الداخل في جملة العشرة إنه ليس بغير له إذا أضفته إلى العشرة في أنه غير لكل واحد منه، إذا أفردته باللفظ من جهة إطلاق هذه اللفظة، وإلا فهو في الحقيقة غيرًا له؛ لأنه ذاتٌ غير سائر الذوات ويختصّ بصفات، ويصحّ أن يختص بها دون سائر الذوات، ولا اعتبار بالألفاظ في ذلك. وإن ذهبوا في مقالتهم هذا المذهب فقد أعطوا ما أردناه من أن الأقانيم في المعنى متغايرة ولزمهم ما قدَّمناه من إثبات آلهة وقدماء لا نهاية لها. ومتى لم يعطوا ذلك، صحَّ ما ادّعيناه عليهم من التناقض. فإن قالوا: إذا صحَّ عندكم كون الآحاد الكثيرة عشرة واحدة والأبعاض الكثيرة إنسانًا واحدًا وذاتًا واحدة، ولم يكن هذا من قولكم تناقضًا، فهلَّا أجَزْتُم لنا القول بأنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم؟ قيل له: إنّا نُثبت آحاد العشرة متغايرة في الحقيقة ونَصِفُها بقولنا عشرة لتَبين بهذه الجملة من سائر الأعداد وجُملها، ونقول واحدة لتبين أنه من هذه الجملة مرة واحدة وليس في ذلك تناقض إذا وقعت على المعاني التي أوردناها. وليس يصحّ ذلك لكم، لأنكم لا تثبتون الأقانيم متغايرة، ولا تفيدوا بقولكم جوهر واحد أنها جملة واحدة، وكذلك لا تُجروا هذه اللفظة على سائر المعدودات إذا بلغت ثلاثة كإجرائنا لفظة العشرة على كل معدود بلغ هذا المبلغ. فقد بانَ زوال التناقض عمّا قلناه ولزومه لِما قلتموه. وإنما نريد بقولنا في أبعاض الإنسان إنها أبعاض كثيرة نريد بذلك أن كل بعض منها غير الآخر ويصلح لما لا يصلح له الآخر، ونعني بقولنا إنسان واحد إنها جملة تشتمل على هذه الأبعاض يصحّ أنها تختص بكونها فاعلة واحدة وقادرة واحدة، وذلك معقول لا تناقض فيه. ولا يتأتّى لكم مثله، لأنكم لا تفيدون بقولكم: «جوهر واحد» جملة ذات أقانيم تختصّ بحكم لبنيةٍ حصلت فيها أو ما يجري مجراها. فالتناقض لازم على قولكم زائل عنّا فيما قلناه.

وبعد، فإن الذي ادّعيناه عليهم من التناقض أردنا به تناقض المعنى وأنه لا يصحّ اعتقاده دون تناقض الألفاظ كما ندّعيه على مَن قال في الشيء الواحد إنه موجود معدوم وفي الجوهر الواحد إنه أسود وأبيض. وقد علم أنه، وإن تمكّن من هذه العبارة، أنه غير متمكِّن من اعتقاد ما تفيده، فكذلك القول فيما ألزمناه

النصارى أنّا ادّعينا أن ما قالوه من كون الشيء الواحد ثلاثة في الحقيقة من وجه واحد أو وجهين لا يصحّ أن يعتقد، وما لا يصحّ اعتقاده لم يكن للتشاغل بإفساده وجه. لأنّا إنما نتوصّل بالشيء إلى إفساد ما يصحّ أن يعتقد لنُزيل به المعتقد عن اعتقاده، فأما ما قد علمنا أن اعتقاده غير ممكن، فلا وجه لطلب أمر يُزال به.

[إلزام القاضي عليهم]

وعلى هذا الوجه يلزمهم أن يقولوا في القديم إنه مختلف متفق، لأنه من حيث كان أقانيم، يجب أن يكون مختلفًا، ومن حيث كان جوهرًا واحدًا، يجب كونه متفقًا. وكون الأشياء متفقة مختلفة مستحيل. ولا يمكنهم القول بأنها متفقة في الذوات مختلفة في الصفات التي لا ترجع إلى الذوات، بل ترجع إلى المعاني وما جرى مجراها. لأن من قولهم إن جوهر الأب يستحيل أن يكون إلا أبًا عالِمًا حيًّا، وكذلك قولهم في كل أقنوم. فقد صحَّ ما ألزمناهم من القول بأنها متفقة في الذوات مختلفة، وهذا يُوجِب نفي الشيء وإثباته، لأنه لا فرق بين كون الشيء مثلًا لغيره ومُخالِفًا له وبين كونه موجودًا معدومًا، لأن كونه مُخالفًا يقتضي نفي ما يُوجِب كونه موافقًا إثباته على ما بيَّنَّاه في باب الصفات.

فأما مَن قال منهم: إنّا لا نقول في الأقانيم إنها مختلفة، هربًا من هذا الكلام، فلا عاصِم لهم من لزومه، لأن الكلام على المعنى دون العبارة. فهو في هذا القول بمنزلة مَن قال في الشيء الواحد إنه سواد طعم، فألزمناه كونه متفقًا مختلفًا، فرام في إسقاط ذلك الامتناع من هذه العبارات، وهذا بيِّن.

[إلزامات أبي علي الجبائي لهم]

وقد ألزمَهم شيخنا أبو علي، رحمه الله، القول بأكثر من الأقانيم الثلاثة، أو إبطال مذهبهم وذلك أنه قال لهم: إذا كنتم تثبتون الأقانيم الثلاثة من حيث استحال عندكم كونه تعالى فاعِلًا إلا وهو حيٌّ عالِم، فأثبتم له علمًا وهو الابن والكلمة وروحًا وهي الحياة، فيجب أن تُثبتوا له قدرة، لأن الفعل لا يصحّ إلا من قادر، وحاجة الفعل إلى كون فاعله قادرًا آكَد من حاجته إلى كونه حيًّا عالِمًا.

ويلزمكم إثبات سمع له وبصر وإدراك، من حيث كان الحيّ يجب أن يكون سميعًا بصيرًا مُدرِكًا، وتثبتوا له إرادة، من حيث كان الفاعل للأفعال مع علمه بها، لا بدَّ من كونه مُريدًا، وتثبتوا له عزًّا وعظمة ووحدانية، من حيث كان عزيزًا عظيمًا واحدًا. فإن نفوا كونه قادرًا، وجب نفي كونه حيًّا عالمًا، وفي ذلك إبطال الأقانيم. وإن أثبتوه قادرًا لا بقدرة، بل لذاته؛ وجب لمثله كونه عالمًا حيًّا لذاته، لا بعلم وحياة. وإن أثبتوه قادرًا بقدرة، وجعلوا قدرته هي حياته أو علمه، وجب لمثله أن يكون علمه هي حياته وكلمته هي حياته. وفي هذا وجوب الاقتصار على أقنومين. ومتى جاز ذلك، وإن كان بخلاف الشاهد ليجوزنَّ كونه عالمًا حيًّا لا لمعنى أصلًا، وإن ان بخلاف الشاهد، فإن أثبتوا لله قدرة سوى العلم والحياة وسمعًا وبصرًا وإدراكًا، لزمهم إثبات أقانيم كثيرة، وفي ذلك إبطال القول بالنصرانية.

ولا يصحّ لهم أن يقولوا: إن كونه حيًّا من غير أن يكون قادرًا يصحّ، ولا يصحّ كونه حيًّا من غير كونه عالمًا، لأن الأمر فيهما سواء في أن الحي قد يخلو منهما. وحالهما في الشاهد يتفق في أنه لا حيّ نعقله يخلو من علم وقدرة على بعض الوجوه، ولا فصل بينهما في أن خلو الحيّ من أحدهما نقص لا محالة. فقدة صحَّ أن ما ذكره لازم لهم ومُوجِب لبُطلان مذهبهم.

وقد ألزمهم القول بأنه حيّ لا بحياة أو القول بأن الحياة حيّة، وذلك لأنه لا يخلو أن يقولوا: إن الحيّ هو الأب دون الأقنومين الآخرين، أو هو الأقانيم الثلاثة. فإن قالوا: إنه الحيّ، لزمهم أن يكون هو الفاعل الخالق الإلـه، وفي ذلك إبطال قولهم إن الإلـه هو الأقانيم الثلاثة، وإن قالوا إن الحيّ هو الأقانيم الثلاثة ليستمر المذهب، فيجب أن تكون الحياة حيّة مع الأب. وهذا مستحيل، لأن العلة إذا أوجبت حُكمًا لغيرها، لم يصحّ أن تُوجِب ذلك الحكم لنفسها مع غيرها، كما لا يصحّ أن تُوجِبه لنفسها وحدها، ولذلك لا يصحّ كون العلم عالمًا في نفسه ومع غيره، وإن صحَّ أن يُوجِب كون غيره عالمًا.

ومتى جوَّزوا أن تكون الحياة حيّة، فتُوجِب هذه الصفة لنفسها مع غيرها، لزمهم تجويز كونها حيّة حياة، فهي من حيث كانت حيّة، تقتضي حياة، كما

قالوه في الحيّ، ومن حيث كانت حياة، لا تقتضيه، وهذا يُوجِب إثبات أقانيم لا نهاية لها، ويُوجِب تجويز كون الحيّ الذي هو الأب حياة بنفسه والاستغناء عن حياة هي غيره. وكذلك السؤال عليهم متى قالوا: إن الحياة هي حياة الأقنومين الآخرين أو العلم علم الأقنومين، فلا وجه لإعادته.

وألزمهم القول بإثبات ثلاثة فاعلين، لأنهم إن قالوا: إن الفاعل هو الإنسان، لزمهم أن يكون هو الإلٰه، وفي ذلك إبطال قولهم بأن الإلٰه جوهر واحد أقانيم ثلاثة، ويكون قولهم كقول الكُلابية في أن الموصوف هو الإلٰه دون صفاته. فلا بدَّ من القول بأن الفعل فِعل الأقانيم الثلاثة، وهذا يُوجِب كون كل واحد منها فاعلًا، ووجوب ذلك يُوجِب كون كل واحد حيًّا قادرًا، وذلك يُوجِب كون كل واحد إلٰهًا، وفي ذلك ترك قولهم. فإن قالوا: إن فعل الثلاثة فعل واحد، فلا يجب ما قلتموه، لأن الفعل إذا كان واحدًا، لم يجب إثبات ثلاثة فاعلين، بل يجب إثباتهم فاعلًا واحدًا، قيل لهم: إن الفعل الواحد يستحيل كونه فعلًا لفاعلين، لأن ذلك يُوجِب أن يصحّ من أحدهم أن يفعله ومن الآخر أن يتركه، وهذا مما قدّمنا فساده من قبل. فيجب أن يكون فِعل كل واحد منهم غير فِعل صاحبه كما أن كل واحد منهم غير صاحبه.

فإن قالوا: إن الفعل فعل لواحد هو ثلاثة، قيل لهم: لا فرق بين إثباته فعلًا لثلاثة وبين إثباته فعلًا لفاعل هو ثلاثة في حقيقة إضافة الفعل إليهم. فإن قالوا: كل واحد منهم فاعل مع الآخرين، لا أن كل واحد منهم فاعل في الحقيقة، قيل لهم: هلَّا قلتم إنهم ثلاثة فاعلين كما ان كل واحد منهم فاعلًا مع الآخر؟ فإن قالوا: كل واحد من الثلاثة بعض الفاعل، وثلاثتهم فاعل واحد، قيل لهم: هذا يُوجِب جواز التبعيض على الإلٰه الفاعل، ويُوجِب أن يجوِّزوا كون الحياة بعضًا، ويُوجِب جواز كون الفعل بعضًا للفاعل كجواز كون الحياة بعضًا له، لأن كونه فاعلًا ولا فعل يستحيل، كما أن كونه حيًّا ولا حياة يستحيل.

وألزمهم في الحياة، إذا لم يصحّ أن يُقال إنها بعض له ولا هي هو، أن تكون غيره، لأنه لا منزلة رابعة لذلك. وهذا يُوجِب أن يثبتوا الحياة غير الإلٰه

وأن يكون القديم هو الصانع وحده دون الحياة والعلم، ويُبطل قولهم عند ذلك بما كلّمنا به مَن أثبت معه علمًا وقدرة قديمين.

وإن قالوا: إن الحياة هي الحيّ، فقد أقرّوا بالتوحيد.

فقد صحَّ بُطلان قولهم بأن الحياة بعضه، أو هي هو، أو غيره. فإذا أي قول من ذلك تمسكوا به، لزمهم ترك النصرانية.

وقد ألزمهم القول بإثباته فاعلًا فيما لم يزل، على قولهم إنه أب فيما لم يزل، لأن المعقول أن الابن يحدُث ويصير الأب به أبًا كما يحدث الفعل ويصير به الفاعل فاعلًا. فإذا لم يتناقض عندهم كونه أبًا وولدًا فيما لم يزل، فكذلك كونه فاعلًا.

وألزمهم أن قالوا: إنه متبعِّض ذو أبعاض ثلاثة بأنه جسم متغاير وبأنه محدث.

وألزمهم القول بأن كل واحد من الأقانيم يجب أن يكون قديمًا وموجودًا لمعنى، كما قالوا إن القديم عالِم حيّ لمعنى، لأنه لا يصحّ أن ينفوا كونها قديمة موجودة وكون الأب قديمًا موجودًا لِما في ذلك من إثباته محدَثًا معدومًا. ومتى قالوا إنه موجود لا لعلّة وجب بمثله أن يكون حيًّا عالميًّا لا بروح ولا بابن، لأنه كما يجب كونه موجودًا فيما لم يزل ولا يزال، فكذلك يجب كونه عالمًا حيًّا.

وبيَّن أنه لا يمكنهم أن يقولوا في علمه وحياته إنها صفات وإنها لا تُوصَف، لأن ذلك يبطُل بما يبطُل به مذهب الكُلّابية ولأنها تصف كل واحد من الأقانيم بما تميِّزه به عن غيره.

وقد ألزموا على قولهم إن جوهر الأقانيم الثلاثة جوهر واحد القولَ بأن الابن يستحق كل ما يستحقه الأب من الصفات، من حيث كان جوهره كجوهره. وإلا، فإن صحَّ أن يكون مخالِفًا له، وإن كان جوهره كجوهره، ليجوزنَّ خروج الأب من أن يكون أبًا والابن من أن يكون ابنًا، وإن كان إنما كان كذلك لجوهره: لأن إثبات مثل الشيء في جوهره مع مخالفته له في صفته

الراجحة إلى جوهره، إذا صحّ، صحَّ أيضًا خروج الشيء عن جوهره. وهذا يُوجِب عليهم أن لا يأمنوا عدم الأب والابن، وخروج الأب من أن يكون أبًا قديمًا.

وأُلزِموا القولَ بأنها مختلفة وأن تكون العلّة في اختلافها ما يُوجِب اتفاقها. لأنهم إن قالوا: إن الأقانيم مختلفة لا لوجه يُوجِب اختلافها، لم يصحّ. فإن قالوا: إنما اختلفت لأعيانها وجواهرها، فهذا يُوجِب، إذا كان جوهرها جوهرًا واحدًا أن تكون متفقة، وإلا فيجب أن تكون مختلفة في الجوهرية، كما أنها مختلفة في الأقنومية. وهذا مما لا تقول به الملكانية واليعقوبية متى قالت بجواز كونه مختلفًا من جهة، فإنه يلزمها القول بأنها مختلفة من الجهة التي هي متفقة منها.

ويلزمهم أن يكون الابن أبًا إذا كان جوهر الابن هو جوهر الأب.

ويلزمهم أن يثبتوا الابن أبًا، لأن الأُبوَّة عندهم من صفات الإلـٰه ومما يُوجِب انتفاءَ النقص، فيجب أن يكون الابن أبًا، وإلا كان منقوصًا. ولا يصحّ القول بأن الأُبوَّة من صفات الكمال والإلـٰهية، إلا والنبوّة بالضدّ منها.

ويقال للملكية في قولها إن الجوهر غير الأقانيم، وإن لم تكن الأقانيم غيره: كيف يصحّ كون الجوهر غيرَها، وهي ليست بغيرٍ له؟ وكيف يعقل ذلك؟ وإذا جاز، فهلّا جاز أن يكون الجوهر غيرَها في الحقيقة، وإن كانت هي هو على الحقيقة؟ ومتى تناقض كونُها هي الجوهرَ وكونُ الجوهر غيرَها، فيجب أن يتناقض كونها ليست بغير للجوهر وكونُ الجوهر غيرها.

وبعد، فإن الأقانيم، إذا كانت ثلاثة، ثم جعلوا الجوهر غيرها، فيجب أن يكونوا مُثبتين لرابع؛ وفي ذلك ترك قولهم. وإن زعموا أنهم يرجعون بالجوهر إلى واحد منها، فقد نقضوا قولهم إن الجوهر غيرها، ووجب كون الشيء غيرًا لنفسه، وهذا تجاهل.

ولا يصحّ أن يقولوا إن الجوهر ليس برابع، ولا هو بواحد من الثلاثة، لأن ذلك في الاستحالة في حكم ما قدّمناه؛ لأنه لا فرق بين القول

بأنه غيرها وليس برابع لها ولا بواحد منها وبين القول بأنه غيرها وهو كواحد منها.

وبعدُ، فلا يخلو الإلـٰه من أن يكون هو الجوهر دون الأقانيم أو الأقانيم دونه أو هما. فإن كان هو الجوهر، وعندهم أن الجوهر غير الأقانيم، لزمهم إخراج الأب والابن والروح من الإلـٰهية. فإن قالوا: إن الإلـٰه هو الأقانيم دون الجوهر، لزمهم أن الجوهر القديم ليس بإلـٰه؛ وهذا ترك قولهم؛ لأنهم يقولون إن الإلـٰه جوهر ذو ثلاثة أقانيم. فإن قالوا: إن الإلـٰه هو هما، لزمهم القول بأن الأب والابن والروح ليس بإلـٰه، ومَن عبدَ ذلك، لم يعبد إلـٰهًا، ومَن كفر به، لم يكفر بالإلـٰه. وإن قالوا: إنّا نقول إن الإلـٰه هو الجوهر الذي هو ذو أقانيم ثلاثة، قيل لهم: فيجب أن يكون قولكم إن الإلـٰه هو الأب والابن وروح القدس غلط، لأن هذه أمور مُضافة إلى الإلـٰه لا أنها الإلـٰه. وهذا ترك للنصرانية وعدول منه إلى مذهب الكلّابية.

على أن هذا القول يُوجِب عليهم أن ثلاثة وواحدًا ليس بأربعة، بل يُوجِب أن يقولوا إن ثلاثة واحد هو واحد، وهذا يُوجِب أن قول القائل ثلاثة لا شيء غيرها بمنزلة قوله ثلاثة وشيء آخر هو غيرها، ويُوجِب أن ثلاثة أشياء وشيئًا هو غيرها ثلاثة. وذلك يُوجِب أن إثبات الغير ونفيه سواء، ويُوجِب جواز القول بأن واحدًا وواحدًا هو واحد؛ وهذا يُوجِب أن لا يتزايد المعدود بزيادة الأعداد.

على أنه يجب على قولهم أن تكون الأقانيم جوهرًا؛ لأن إثبات ما ليس بجوهر قائم بنفسه لا يصحّ عندهم، فيجب أن يقولوا إن الأقانيم جوهر والجوهر جوهر آخر، وهذا يُوجِب عليهم إثبات جوهرين هما الإلـٰه، وفي ذلك نقض النصرانية. ويقال لهم عند ذلك: أيتفقان أم يختلفان؟ فإن قالوا: يتفقان، فلِمَ صار أحدهما أقانيم دون الآخر؟ وإن قالوا: يختلفان، لزمهم إثبات قديمين مختلفين جوهر أحدهما مُخالِف لجوهر الآخر، وهذا يضارع قول الثنوية. وإن هم قالوا في الأقانيم إنها ليست بجواهر، تركوا قولهم إن كل واحد من الأقانيم جوهر واحد.

فإن قال قائل منهم: إن الابن هو الكلمة والنطق في الحقيقة، وليس هو العلم، فما قدّمناه يُبطله ويُبطِل بما يثبته من أن المتكلِّم إنما يصير متكلِّمًا بأن يفعل الكلام، وأن الكلام لا يكون فعلًا إلا للمتكلِّم، وذلك يُحيل كونه متكلِّمًا لم يزل ووالدًا وأبًا، ويُوجِب أن الكلام حادِث. وما تبيَّن به من أن الكلام لا يكون كلامًا إلا بأن يحدث على ضرب من الترتيب، ويكون من هذا الجنس المعقول الذي لا ينفك مما يقتضي حدوثه، يُوجِب فساد هذا القول. ومتى أثبتوا كلامًا على خلاف هذا الوجه، لزمهم كل جهالة.

[إلزامات شيوخ المعتزلة عليهم]

وعلى هذا الوجه ألزمهم شيوخنا القول بأن لكلامه كلامًا، وأن الكلام أب، وأن الكلام الذي أثبتوه هو حياة وعلم وحركة وسكون، وهو الفاعل الخالق.

وبعدُ، فإذا كانت الكلمة لا تنفك من المتكلم عندهم، فلِمَ صارت بأن تكون ابنًا أولى من أن تكون أبًا؟ وإنما صار الأب فيما بيننا بكونه أبًا أولى، لأنه الأصل للابن، ومنه كان الابن، ولولاه لم يكن، وعندهم أن الأب لا يتقدم الابن. فلِمَ صار بكونه أبًا أولى من الابن؟

فإن قال منهم قائل: إنما قلنا بالأقانيم الثلاثة وإنه جوهر واحد، لأن الأشياء لا تخلو من جوهر وعرض، والعرض لا يصحّ منه الفعل، فيجب كون الإله جوهرًا. والجوهر على ضربين: جسم وما ليس بجسم، فالجسم يحتمل التركيب والتجزئة، فيجب أن يكون الإله ليس بجسم. ولا يخلو من كونه حيًّا أو ليس بحيّ، والموات لا يكون منه اختيار ولا تمييز ولا فعل. وأثبتناه حيًّا، والحيّ ينقسم إلى ناطق وإلى ما ليس بناطق. فما ليس بناطق لا يكون موصوفًا بتمييز ولا حكمة، فيجب كونه ناطقًا، فنثبت كونه جوهرًا حيًّا ناطقًا. ولا يخلو عند ذلك من أن يكون حيًّا ناطقًا، لأنه جوهر وبحياة ونطق. وإن كان كذلك، لأنه جوهر، وجب كون كل جوهر ناطقًا حيًّا، فثبت أنه ناطق حيّ بحياة ونطق؛ ويجب كونهما من نفس الجوهر؛ لأنهما ليسا بحادثين فيه، لأنه قديم غير

محدَث، قالوا: فيجب أن يكون الجوهر هو الأب. والحياة هي الروح، والنطق هو الكلمة، وهو الابن.

وربما زادوا بأن قالوا: والحيّ على ضربين: ضرب يمكنه الولاد، وآخر لا يمكنه ذلك، فيكون منقوصًا، فوجب أن يكون الإلٰه يمكن فيه الولاد، وذلك يُوجِب كونه أبًا، فلذلك قلنا: أب وابن وروح القدس، وجعلنا الروح هي الحياة والابن هو النطق والكلمة، قيل له: إن الذي ذكرتموه من الاعتبار إنما كان يجب لو لم يصحّ إثبات معلوم سوى الجوهر والعرض. فأما وقد بيَّنّا أن القديم ليس بجوهر ولا عرض، فقد بطل أصل ما بنيتم عليه هذا السؤال. وقولكم إن الجوهر جسم وما ليس بجسم فيجب أن يكون الإلٰه ليس بجسم، لأنه لا يحتمل التركيب، يُوجِب عليكم القول بجواز كونه غير جوهر ولا عرض، لأنه إذا جاز لكم إثباته فاعلًا مختارًا وإن لم يكن جسمًا، بخلاف الشاهد، ليجوزنَّ إثباته ليس بجوهر ولا عرض بخلاف الشاهد.

وقوله: «إنه يجب كونه ناطقًا وحيًا، لأنه متى أثبت بخلاف ذلك كان منقوصًا»، يُوجِب عليهم كونه موجودًا قديمًا قادرًا سميعًا بصيرًا مُدرِكًا. وذلك يُوجِب، إذا لم يصحّ كونه كذلك لجوهريّته، أن يكون لمعانٍ؛ وفي هذا إثبات أقانيم كثيرة لمثل ما له أثبتوا حياة ونطقًا.

وقوله: «إن الحياة والنطق يجب كونهما من نفس الجوهر» يستحيل، لأن ما هو من نفس الجوهر لا يصحّ أن يُوجَب له حُكمًا، وإنما يصحّ ذلك فيما خالفه. ولذلك لا يجوز كون الواحد منّا حيًا ببعضه لمّا كان بعضه من جوهره. ويجب على علَّتهم أن يثبت فيما لم يزل جوادًا محسنًا، لأن مَن لم يكن كذلك، كان بخيلًا منقوصًا، وإلّا فإن صحَّ إثباته لا على هاتين الصفتين، صحَّ إثباته حيًّا غير ناطق ويكون ناطقًا من بعد وفاعلًا للكلام عند حاجة العِباد إليه.

على أن الجوهر، إن كان موصوفًا بالحياة والنطق، لأنه جوهر، وجب أن يكون كل جوهر كذلك، على ما اعتمدوا عليه. وإن كان لخاصّته، فقد بَطُل اعتلالهم ولزمهم أن تكون الحياة والنطق إنما صارا خاصّتين لخاصّة ثالثة.

لأنهما إن صارا خاصّتين، لا لخاصّة ثالثة، لأنهما خاصّتان، لزم ذلك في كل خاصّة، وهذا يُوجِب ما لا نهاية له من الخواص.

ويجب على ما اعتلّوا به أن يكون متحرِّكًا وذا أبعاض وجسمًا، لأن الجوهر إذا لم يكن كذلك، كان إلى النقص أقرب، بل يجب أن يثبتوا صحة ذلك فيه، لأن ما لا يمكن ذلك فيه لا يكون جوهرًا. ويجب أن يُثبتوه جوهرًا آكِلًا شارِبًا، لأن كل حيّ لا يصحّ ذلك فيه، كان منقوصًا.

ويجب على علّتهم أن يقولوا إنه إنما صار إلـٰهًا لأنه حيّ ناطق، كما أنه كان حيًّا ناطقًا لأنه جوهر. وهذا يُوجِب القول بأن كل حيّ ناطق إلـٰه، حتى تكون الملائكة والجنّ والإنس آلهة.

وقولهم إن من حق الناطق أن يكون عالمًا حكيمًا جهالة، لأن العالم الحكيم هو الذي يرتِّب نطقه؛ وقد ينطق الصبي من غير علم وحكمة.

وقولهم: «إن مَن ليس يمكنه الولاد فهو منقوص عقيم، فيجب إثباته أبًا» يُوجِب عليهم القول بأنه متّخذ لصاحبة، لأن مَن لا يمكنه ذلك، كان منقوصًا، ويُوجِب عليهم القول بأن الملائكة منقوصة، لأنها لا تنكح ولا تكون والدًا، ومن قولهم إنها أفضل من الإنس وأعظم منزلة.

وقد اعتلّ بعضهم في أنه جوهر واحد بأنه لو كان جوهرين، لوجب كونه ممتزجًا من جنسين ومختلطًا من جوهرين؛ وذلك علامة الحدث.

واعتلّ في أنه ثلاثة في العدد بأن الثلاثة تجمع نوعي العدد اللذين هما الشفع والوتر؛ وما جمع نوعي العد كان أكمل مما لم يجمعهما، لأن أحد نوعي العدد مقصّر عن كمال العدد، ووصفه بالتقصير لا يصحّ، فيجب أن يُوصَف بكمال العدد وهو ما جمع الشفع والوتر. وهذا يُوجِب عليهم القول بأن الأب وحده يجمع نوعي العدد. وكذلك أقنوم الابن والروح. وهذا يُوجِب أن الأب وحده ثلاثة أقانيم، حتى تكون الأقانيم تسعة، وإلا فيجب، إن لم يجمع نوعي العدد، أن يكون منقوصًا على علّتهم. وهذا يُوجِب في كل واحد من الأقانيم أن يكون منقوصًا، وذلك يُوجِب أن لا يكون الكل إلـٰهًا وأن يكون النقص قد عمّها.

وبعد، فإن عندهم أن الإلٰه في جوهريّته ليس بثلاثة وإنما هو ثلاثة في أقنوميته. فيجب على علّتهم أن يكون منقوصًا في جوهريته، لأنه لم يجمع نوعي العدد، على أن النقص عندنا بالضدّ مما ذكره، لأنه يجب لما جمع نوعي العدد أو النوع الذي هو الشفع، لأن ثبوت ذلك فيه يُوجِب حدوثه ويُحيل قِدَمه وهذا هو النقص، لا ما ذهبوا إليه. وما قالوه يُوجِب عليهم أن كل ما كان في اجتماع العددين فيه أكمل، والشفع والوتر فيه أكثر، كان أكمل وأفضل، فيجب أن يثبتوا الإلٰه أقانيم كثيرة، ويجب أن يثبتوه بكل صفة تكون مدحًا وكمالًا في الشاهد. وهذا يُوجِب كونه جسمًا مركّبًا طويلًا عريضًا.

على أنه يقال لهم في قولهم إنه يجب أن يكون أبًا لكي لا يكون منقوصًا، هلّا قلتم إنه أبٌ ووالدٌ على جهة التناسل لكي لا يكون منقوصًا؟ لأن الذي ينفي النقص هو هذه الأُبوَّة دون ما ذكرتموه مما لا يُعقل. وهذا يُوجِب عليهم كونه جسمًا يصحّ منه من اتخاذ الصاحبة والاستيلاد ما يصحّ من الواحد منّا. ومَن بلغ هذا المَبلغ لم نكلِّمه في النصرانية، وكلّمناه في نفي التشبيه.

فإن قالوا: إن تولّد الابن من الأب هو كتولّد الكلمة من العقل وحرّ النار من النار وضياء الشمس من الشمس، قيل لهم: إن الكلمة لا تتولَّد من العقل، لأنها قد تحصل من غير العاقل، وقد يحصل العقل فيمن لا يمكنه الكلمة، وإنما صحّ ترتيبها بالعلم على سبيل الاختيار من الفاعل، لا أنها تتولّد من العقل. فإن قال: أردت بالكلمة العلم، قيل له: إن العلم هو نفس العقل، إذا أُشير به إلى العلوم الضرورية، وإن أردت العلوم المُكتَسَبَة وما يجري مجراها، فذلك مما لا يتولَّد عن العقل لخلوّ العاقل منه وصحة ذلك فيه.

على أن ما لأجله يمنعون من كونه أبًا على جهة التناسل لِما فيه من إيجاب حدَثه يُوجِب المنع من كونه أبًا على جهة تولّد الكلمة من العقل، لأن ذلك لا يكون إلا في الأمور المُحدَثَة.

فأما تولّد حَرّ النار من النار فلا يصحّ، لأن حرّ النار، لو تولَّد من جوهره، لوجب في كل جوهر أن يكون بمنزلة النار من الحرارة. فإن قال قائل: يتولَّد لا من جوهره، لكن من كونه نارًا، قيل له: كأنك قلت إن الحرّ

يتولّد من الحرّ والجوهر أو الحرّ وحده، وهذا يُوجِب كون الشيء متولِّدًا من نفسه. فإن قالوا: عنينا بذلك أن كونه نارًا لا يعقل إلا وله حرّ، وكذلك القول في تولّد الابن من الأب، قيل لهم: فيجب أن تثبتوه أولًا أبًا ثم تثبتوا له ابنًا يتولَّد عنه. على أن إثباته نارًا هو إثبات الحرارة فيه لا أنّا نقول إن الحرارة تتولَّد عنه. فيجب أن تثبتوا أبًا وابنًا معًا على أنهما أصلان، وذلك يُغنيهم عن ذكر التولّد.

والقول في تولّد الضوء من الشمس كالقول فيما ذكرناه. على أن الضوء أجسام، والجسم لا يتولّد من تجسم، وإنما وجب أن يكون له ضوء لصقالته واختصاصه بما هو عليه من الضياء، لأن من حق الجسم، إذا كان هذه صفته، أن يكون له ضوء، لا أن هناك شيئًا يتولَّد عن غيره. ولا فرق والحال هذه بين أن يقال إن الشمس يتولَّد عن ضيائه وبين مَن قال إن ضياءه يتولَّد عنه.

وقد اعتمد بعضهم في تمثيل قوله بالتثليث بالشمس والضوء وأنهما شخصان يجمعهما جوهر واحد يتفقان في الجوهرية ويختلفان في الشخصية، وكذلك القديم الذي هو أقانيم ثلاثة تتفق في الجوهرية وتختلف في الأقنومية والشخصية. وهذا بعيد، لأن ضياء الشمس غير الشمس وصفته تُخالف صفته وبعضه غير بعض، وذلك لا يصحّ عندهم في الأقانيم.

وقد قال بعضهم: إذا كان الإنسان حيًّا ناطقًا مائتًا وهو إنسان واحد، فكذلك الإله موجود ناطق وهو جوهر واحد؛ وهذا غلط، لأن الإنسان لم يكن إنسانًا لأنه حيٌّ ناطق مائت، وإنما صار إنسانًا لِما بانَ منه من سائر الحيوان من البنية. ولو كان إنسانًا لَما ذكره لم يخرج من أن يكون الذي صحَّح فيه ما قاله البنية وأن لا يرجع بهذه الصفة إلى شيء واحد في الحقيقة، بل يرجع إلى أشياء مبنية كل جزء منّا ليس بإنسان ألبتّة. وهذا يُوجِب عليهم أن كل واحد من الأقانيم ليس بجوهر، وعندهم أنه جوهر خاص، وإن كانت البنية جوهرًا عامًّا.

على أن ما قالوه يؤكد قولنا، لأنّا نجعل لكل جزء من الإنسان من الحكم ما نجعله للآخر، فيجب أن يجعلوا لكل واحد من الأقانيم من الحكم والصفة

ما للآخر. وفي هذا نقض جميع ما يعتمدون عليه. وإنما صحّ كون الأجزاء الكثيرة إنسانًا واحدًا وحيًّا، لأنه يَحيا بحياة تحلّه، ومن حقها أن لا تُوجِب الحكم له إلا بحصول أجزاء كثيرة منها في أجزاء كثيرة من الجواهر مبنية. والقديم تعالى لا يصحّ أن يكون إنما صار حيًّا لكونه مع غيره مبنيًّا بنية مخصوصة، لأن ذلك يُوجِب كونه جسمًا محدثًا.

ويقال لهم: لِمَ صِرتُم بأن تقولوا إن الله جوهر واحد ثلاثة أقانيم بأولى من أن يقال هو جوهر ثلاثة أقنوم واحد؟ فإن قالوا: لأنها مختلفة في باب الأقانيم، متفقة في الجوهرية قيل لهم: هلّا قلتم إنها مختلفة في باب الجوهرية متفقة في أنها أقانيم؟ فأما مَن يقول منهم: إني أُريد بقولي جوهر واحد أنه موصوف واحد وبقولي أقانيم ثلاثة أنه يختص بكونه قديمًا حيًّا متكلِّمًا، ولا أُريد بهذه العبارات إلا ما ذكرته، فقوله في المعنى يخالف مذهب النصارى؛ لأن من مذهبها ما قدّمناه من إثبات ثلاثة أقانيم جوهرًا واحدًا في الحقيقة. يبيِّن ذلك أن من مذهب النصارى القول بأن الابن يتّحد بعيسى، ويخصّون الابن بالاتحاد. فلو كان القديم شيئًا واحدًا في الحقيقة، لم يصحّ لهم القول بأن ما يتّحد ليس هو الذي يتّحد.

ومن قولهم: إن الاتحاد يصير المسيح من جوهرين: لاهوت وناسوت؛ أو يصير واحدًا بعد أن كان كل واحد منه جوهرًا.

فكل ذلك يبيِّن أن ما قاله يبعد من قول النصارى؛ وإن كان قد حكينا ذلك عن بعض المتقدِّمين منهم. ولا يخرج من أن يكون بهذا القول مُخطئًا من وجهين: أحدهما إجراؤه هذه الأسماء عليه في اللغة العربية؛ وذلك قبيح من جهة الشريعة؛ والثاني أنه اقتصر بصفاته، جلَّ وعزَّ، على أنه قديم حيّ متكلِّم؛ وهذا يُوجِب نفي كونه قادرًا، مدركًا، مريدًا، سميعًا، بصيرًا؛ وهذا كفرٌ من قائله.

فأما مَن قال منهم: إنه أب للمسيح، بمعنى التبنِّي والكرامة، فهذا أولًا يُبطِل قولهم إنه فيما لم يزل أبًا، ويُوجِب كونه أبًا في حال خلقه لعيسى. على أن معنى التبنّي لا يصحّ إلا في مَن يصحّ أن يكون له في الحقيقة ولدٌ، أو فيما يصحّ أن يُولَد مثله لمثله وفيما كان من جنسه من الحيوان؛ ولذلك لا يصحّ من

الميت أن يتبنّى الحيّ، لما لم يصحّ أن يكون له وهو ميت، ابنًا في الحقيقة. ولا يصحّ أن يتبنّى الشاب شيخًا كبيرًا ولا أن يتبنّى عجلًا وفصيلًا. وليس قولنا في زيد إنه يتبنى غيره من قولنا إنه يعظِّمه ويُكرمه بسبيل؛ ولذلك يصحّ من أحدنا أن يعظِّم مَن لا يصحّ أن يتبنّاه؛ وإنما يُراد بذلك أنه يُجريه مجرى ابنه في التربية والاختصاص والأحكام المتعلقة بالابن والأب، وذلك يستحيل في القديم تعالى، فكيف يقال إنه تبنّاه؟

على أن هذا القول يُوجِب في كل واحد من الأنبياء أنه ابنه على جهة التبنّي وأن لا يكون لعيسى في ذلك من الاختصاص ما ليس لغيره، على أن الإنسان قد يؤاخي غيره كما يتبنّى غيره على جهة الإكرام والتشبيه بالأُخوّة في الحقيقة، فلا فرق بين مَن قال: إنه سبحانه يتبنى على هذا المعنى، وبين مَن قال: إنه يؤاخي غيره. فإذا فسد ذلك، ثبت أن قولهم بأنه جلَّ وعزَّ أبٌ وله ابنٌ على هذا الوجه لا يصحّ.

[شُبهة إبراهيم الخليل وردّ أبي علي الجبائي عليها]

وأما مَن قال: إذا صحّ أن يكون إبراهيم خليلًا، فهلَّا صحّ كون عيسى ابنًا له، لا على حقيقة البنوّة، لكن بمعنى الكرامة؟ فقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إن الخليل في الحقيقة يصحّ في إبراهيم معه تعالى؛ لأن الخِلّة مأخوذة من الاصطفاء والاختصاص، وإنما يقال في الإنسان إنه خليل لغيره إذا اختصّه من الأمور بما لم يختصّ به غيره، فلما خصَّ، جلَّ وعزَّ، إبراهيم عليه السلام من وحيه وكرامته بما لم يخصّ به غيره في زمنه، جاز أن يُقال إنه خليل الله، فسمَّى نفسه خليلًا لله، وهذا القياس يقتضي أن يُوصَف كل أحد من الأنبياء بأنه خليل له، لأنه قد خصَّ كل واحد منهم بما بانَ به من غيره من الوحي والكرامة، فلذلك قال نبيّنا، صلوات الله عليه: لو كنت متخذًا خليلًا، لاتخذت أبا بكر خليلًا، لكن صاحبكم خليل الله، فسمَّى نفسه خليلًا لله، عزَّ وجلَّ، وامتنع أن يتخذ أحدًا من أُمته خليلًا لأنه يعمّهم بالتبليغ والبيان، فلا يجوز أن يخصّ واحدًا منهم بذلك على حسب ما خصّه الله تعالى بما حمله من الرسالة دون سائر أهل زمانه، إلا أنه خصَّ إبراهيم بذلك، وصار له كاللقب، وذلك لا يمتنع في الاسم. ألا ترى أن القرآن قد خُصَّ بهذه التسمية، وإن كان معناها

يصحّ في غيره أيضًا، وموسى خُصَّ بأنه كَليم الله، وإن كان تعالى قد كلَّم الملائكة، وهذا أولى من أن تجعل الخليل بمعنى المحبة أو الحاجة، لأن ذلك لا يكاد يطّرد فيهما، فهو مجاز، من حيث كان المُحِبّ يخصّ حبيبه بما لا يخصّ به غيره، ومن حيث كان المُحتاج يفتقر إلى المحتاج إليه كافتقار الخليل إلى مَن اتخذه خليلًا، ولذلك لا يطّرد فيهما، فلا يقال في كل مَن أحبّه إنه خليله إذا لم يخصّه من النبوّة وغيرها بما لا يخصّ به غيره. فإن قيل: أفليس الشاعر قد قال:

وإن أتاه خليل يوم مسألة ... يقول لا غائب مالي ولا حرم[١]

فوصفه بذلك من الحاجة.

وقد بيَّن أهل اللغة فقالوا، إن الخليل بمعنى الحاجة، فمأخوذ من الخَلَّة، بفتح الخاء، وبمعنى المحبة مأخوذ من الخُلَّة، بضم الخاء، فهلَّا كان حقيقة فيهما؟ قيل له: إنّا لم ننكر استعمال ذلك في هذين الأمرين، وإنما ادّعينا كونه مجازًا، لا لأنه لو كان حقيقة لقدح فيما نذهب إليه، لأنه كان يجب أن يكون إبراهيم وُصِفَ بأنه خليل الله، إما لأنه ظهر من حاجته في انقطاعه إلى الله سبحانه في ذلك الزمان ما لم يظهر من غيره. أو لأنه ظهر له من محبة الله تعالى ما لم يظهر لغيره، أو لأنه خصّه بما لم يخصّ به غيره، ثم صار الاسم له كالعَلم، ولا يصحّ مثل ذلك في البنوَّة، لأن حقيقة الابن أن يكون مولودًا من الأب كائنًا من مائه، وذلك يستحيل على الله تعالى، فيجب أن لا يصحّ أن يُوصَف عيسى بأنه ابن الله، من حيث وُصِف إبراهيم بأنه خليل له.

[جواب الجاحظ على الشُّبهة]

وقد أجاب أبو عثمان الجاحظ بأن قال[٢]: إن إبراهيم لم يكن خليلًا لخلّة كانت بينه وبين الله جلَّ وعزَّ، لأن الخلّة والإخاء والصداقة منفيٌّ عن الله، وإنما

---

(١) البيت لزهير بن أبي سلمى في ديوانه.

(٢) رسالة في الرد على النصارى، طبعة القاهرة، ص ٣٠، ٣١.

كان خليلًا بالخلّة التي أدخلها على نفسه وماله، لأنه اختلَّ في الله اختلالًا لم يختله أحد قبله بقذفهم إيّاه في النار، وذبحه ابنه، وحمله على ماله بالمواساة، وبما فعله قومه، والبراءة من أبويه في الحياة والممات وترك وطنه، والهجرة إلى غير داره ومَسقِط رأسه، فصار بهذه الشدائد مُختلًا في الله وخليلًا. فأضافه الله إلى نفسه وسمّاه خليله من بين الأنبياء، كما تُسمى الكعبة بيتَ الله من بين البيوت، وأهلُ مكة أهل الله من بين جميع البلدان، وناقة صالح ناقةَ الله، وهكذا كلُّ شيء عظّمه الله من خير أو شرّ أو ثواب وعقاب، كما قالوا: دَعْه في لعنة الله وفي ناره، وكما قال: القرآن كتاب الله، والمحرّم شهر الله، وكما قيل لحمزة أسد الله، ولخالد سيف الله. ولذلك قيل في عيسى: روح الله، لأنه خلق في نطف الرجال الأرواح إذا قذفوها في أرحام النساء، على ما أجرى عليه العادة، وخلق في رحم مريم روحًا وجسدًا على غير مجرى العادة، فلهذه الخاصيَّة قيل روح الله[1]. وذلك لا يصحّ في البنوّة، لأن المعلوم من حال الواحد منّا أنه لو رحم جرو كلب فربّاه، لم يجز أن يسمِّيه ولدًا ولا ينسبه له أبًا، ولو التقط صبيًّا فربّاه لجاز أن يسمِّيه ولدًا، لأنه شبيه ابنه، وقد يولد لمثله مثله[2]. فإذا لم يصحّ ممَّن هو جسم مثله، إذا لم يكن مشبهًا لابن، لو كان له ابن، فبأن لا يصحّ أن يقال ذلك في الله أولى.

فإن قيل: فهلَّا جاز أن يقال في عيسى إنه ابن الله، لأنه خصَّه بأن خلقه من غير ذَكَر؟ قيل له: هذا يُوجِب مثله في آدم؛ لأنه خلقه من غير ذَكَر ولا أُنثى. فإن قالوا: قد خَصَّ عيسى في التربية بما لم يخصّ به غيره؛ فلذلك جاز أن يُقال إنه ابنه، فهذا قائم في جميع الأنبياء عليهم السلام، أنهم أجمع ربّاهم الله بمعنى أنه رزقهم وغذّاهم وأطعمهم، لأن معنى تولِّي الحضانة والإطعام والسقي لا يصحّ على الله تعالى في أحد. ولم يخرج عيسى من أن تكون أُمه ربّته كتربية سائر الناس، وكان الأحقّ بذلك آدم، لو صحّ ذلك على الله سبحانه، لأنه خصّه بأن خلقه في سمائه وأغناه عن تربية أُمه وأسكنه جنته، فكل

(١) هنا ينتهي النقل عن الجاحظ في «رسالة في الرد على النصارى»، ص ٣٢.

(٢) الجاحظ، في الرد على النصارى، ص ٣٢ مع ملاحظة أن الجاحظ ينقل في هذا الموضع رأي النظام ويخالفه فيه.

هذه الأمور في آدم أبدع[١]. فلو صحَّ أن يقال في عيسى إنه ابنه، لكان ذلك في آدم أولى، وكل ذلك يُبطِل ما تعلّقوا به.

[مقالة شيوخ المعتزلة في البنوّة]

وقد بيَّن شيوخنا، رحمهم الله، أن البنوّة في الحقيقة لا تصحّ إلا في مَن وُلِد منه على الوجه المعقول، وعلى جهة المجاز لا تستعمل إلا في مَن يجري مجرى ابنه بأن يكون من الآدميين. وبيَّنوا أن طريق المجاز لا يصحّ في القديم تعالى، ولو جاز أن يُقاس المجاز في الاستعمال لم يكن صحيحًا في هذ الموضع، لأن فائدته لا تصحّ في الله تعالى، فكيف وقد علمنا أن المجاز لا يُقاس! وبيّنوا أن الشاب منّا لو قال للشيخ المُسِنّ: بُنَيَّ ويا بُنَيَّ، لكان ذلك منكَرًا، وإن كان من جنسه، لما لم يصحّ أن يلد مثله. وبيّنوا أن الواحد لا يقول لشيء من البهائم إنه ابنه ولا للجمادات، ومخالفة القديم تعالى للأجسام أشدّ من مخالفة أحدنا للبهائم أو الجماد، لأن تلك مخالفة في الذات، وهذه مخالفة في الصفات، فبأن لا يُستعمل فيه ذلك أولى.

[شُبهة تعلّقهم ما ورد في الإنجيل وردّ القاضي عليه]

وأما ما يتعلقون به من أن في الإنجيل «إني ذاهب إلى أبي» واعتمادهم على ذلك في أنه تسمى ابنًا له وتسمى تعالى أبًا، وأن المسيح أمر الحواريين أن يقولوا في صلاتهم: «يا أبانا الذي في السماء، تقدّس اسمك!» وأنه قال لداود: سيولد لك غلام يسمى لي ابنًا وأُسمَّى له أبًا؛ قالوا: فيجب أن يكون ذلك حكمًا من الله أمرنا أن نسمِّيه به ولله تعالى أن يتعبَّد بذلك، إن لم يكن ذلك الاسم شائعًا في اللغة كقولكم في الأسماء الشرعية، فغلطٌ. وذلك أن ما ذكروه يجري مجرى أخبار الآحاد في أنّا لا نعلم صحته؛ فلا يجوز أن ندين به ونقطع بصحته.

وقد ذكر عن التوراة والإنجيل والزبور أن الله سبحانه قال: إسرائيل بكري هو أول مَن تبنّيته من خَلقي، وذلك يُوجِب أن يكون يعقوب ابنًا لله. ولو جاز

(١) الجاحظ: في الرد على النصارى، ص ٣٣.

ذلك، لجاز أن يكون جَدًّا ليوسف، ولو صحّ ذلك لصحّ أن يكون عمًّا وخالًا من جهة المحبة والتعظيم، ولصحَّ كونه صاحبًا وصديقًا. وهذا باطل، لأن ذلك إن اقتضى تشريف عيسى بوصف فيجب أن يقتضي حدوث القديم لوصفه بما يُوجِب فيه النقص. وكيف يُقال إنه أب المسيح، ولا يصحّ أن يقال إنه عمٌّ لأولاد الحواريين أو ابن عمّ، من حيث قال عيسى للحواريين: أنتم إخوتي؟ وكيف يصحّ ذلك، وقد أنكر تعالى قول مَن قال: نحن أبناء الله وأحباؤه، وأنكر قول العرب حين زعمت في الملائكة أنها بنات الله، واستعظم ذلك[1]؟ فلولا أن ذلك يستحيل فيه اسمًا ومعنى لم ينكره.

فإن قيل: إن صح ذلك في التوراة أو الإنجيل، هل له مخرج صحيح؟ قيل له: إنه لا معرفة لنا بتلك اللغة، فلا يلزمنا تأوّل ما فيها، وإنما يجب أن نعلم ما يستحيل على الله تعالى من اتخاذ الولد، وأنه لا يصحّ أن نتكلم بما يريد به ذلك أو يريد أشباه ذلك بشيء من كلامهم. ومتى علمنا ذلك حملنا ما ذكر عن التوراة والإنجيل، إن صحّ، على أن المراد به في الجملة غير البنوّة؛ ولا يمتنع أن يكون في لغتهم يتجوّز بذلك ويُراد به كونه قديمًا وإلـٰهًا وربًّا، وإن كان ذلك في لغتنا لا يصحّ.

واللغات تختلف أحوالها في ذلك. ولذلك قلنا إن مَن نقل لغة إلى لغة فيجب أن يكون عالِمًا بما يصحّ على الله تعالى وما لا يصحّ من جهة العقل ويكون عالمًا بحقيقة اللغتين ومجازهما، لأن اللفظة قد تستعمل في اللغة حقيقة في شيء مجازًا في غيره، وما وُضِع موضعهما من اللغة الثانية يستعمل في الحقيقة دون المجاز. فمَن نقل مجاز تلك اللغة إلى ما هو حقيقة في هذه اللغة فقد أخطأ. ولا شك أن في هذه الكتب من المجازات ما يجري مجرى المتشابه في القرآن. ومعلوم من حال كثير من المفسّرين أنهم مَن فسّروا العربية بالفارسية أخطأوا في طريقه إما جهلًا بالمعنى من جهة العقل وإما باللغة.

---

(١) راجع الجاحظ، في الرد على النصارى، ص ٢٧.

[تحريف الإنجيل]

وقد حُكِيَ أن المذكور في الإنجيل: «إني ذاهب إلى أبي وأبيكم»؛ وهذا يُوجِب كونه أبًا لهم كما أنه أب له. وقد قيل إن الصحيح «إني ذاهب إلى ربّي وربّكم» وأن الغلط وقع في حكاية الحروف وإبدال الألف بالراء.

[مقالة أبي علي الجبائي]

فإن قيل: إذا جاز عندكم أن يقول الله تعالى في المسيح إنه كلمته وروحه؛ فهلّا جوّزتم أن يقول إنه ابنه في الإنجيل؟ قيل له: قد قال شيخنا أبو علي: إن الغرض بوصفه عيسى بأنه كلمة الله أن الناس يهتدون به كاهتدائهم بالكلمة. ومعنى قولنا إنه روح الله أن الناس يحيون به في دينهم كما يحيون بأرواحهم الكائنة في أجسادهم. وذلك توسّع وتشبيه له بالكلمة التي هي الدلالة والروح الذي يحتاج الحيّ منّا إليه. وهذا كما يسمى الكلام الذي يهتدي به نورًا وشفاءً، من حيث يعرف به الحق كما يُعرَف الطريق بالنور، ومن حيث تقع به النجاة في الدين كما يقع بالدواء الشفاء. ولا يجب إذا تجوّز بكلمة في غير موضعها أن يتجوّز بأخرى من غير دلالة، فلذلك لم نقل في عيسى إنه ابن الله قياسًا على قولنا إنه روح الله وكلمته. وكذلك قيل في جبريل إنه الروح، ولم يُقَل فيه إنه الابن، ولا فصل بين مَن طلب منّا إطلاق لفظة الابن عليه، من حيث وصفناه بأنه روح وبين مطالبتنا بأن يسمى أبًا وأخًا لله قياسًا على ذلك؛ لأن معاني الجميع في الحقيقة لا تصحّ في الله، ولا الوجوه التي يقال فيها على جهة المجاز إن الإنسان ابن لغيره تصحّ في الله تعالى على ما قدّمنا ذِكره. فالمطالبة بذلك ساقطة.

وليس لأحد أن يقول: هلّا جوَّزتم أن يتخذه تعالى ولدًا على جهة الرحمة، من حيث لم يكن له مَن يربِّيه؟ لأن ذلك يُوجِب في آدم أن يكون ابنًا له، ويُوجِب في الملائكة التي لا أب لها أنها أولاد الله، وإنما قيل فيمن رقَّ على غيره قلبه وتبنّاه أنه أب له، لأنه قد أجراه مجرى ابنه. وهذا المعنى يستحيل في الله. وقد بيَّنّا أن معنى الخلّة في الحقيقة يصحّ في إبراهيم، من حيث اختصّه وائتمنه على وحيه، ويصحّ في سائر الأنبياء، عليهم السلام، وإن

غلب ذلك في إبراهيم، وإن كان لا يصحّ ذلك في المؤمنين، لأنه جلَّ وعزَّ، لم يخصّهم بالعلم والوحي. فبطل بهذه الجملة تسمية عيسى بأنه ابن الله.

[تسمية المسيح بأنه كلمة الله]

وأما تسميتهم له بأنه كلمة الله، فلا تصحّ في الحقيقة، لأن الكلام على الحقيقة هو الحروف المنظومة وعيسى هو جسم؛ فلا يصحّ كونه كلامًا، وإنما قيل فيه إنه كلمة الله، من حيث يُهتَدَى به وبدعائه.

[ردّ الجاحظ عليها]

وقد قال أبو عثمان(١): إنما سُمِّي عيسى روحًا على حسب ما سُمِّي جبريلُ روحَ الله وروحَ القدس وعلى حسب ما سَمَّى جلَّ وعزَّ القرآن بذلك فقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ﴾ [الشورى: الآية ٥٢]، وقال: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ۝٤﴾ [القدر: الآية ٤]، ولم يُوجِب ذلك القول بأن جبريل أو القرآن أبناء الله. فكذلك لا يجب مثله في المسيح. فأما قوله تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ [التّحْريم: الآية ١٢] فليس المراد به الحقيقة، لأن ذلك يستحيل في الله، جلَّ وعزَّ، وهذا كقوله في قصة آدم: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ۝٢٩﴾ [الحِجر: الآية ٢٩]. ولم يُوجِب ذلك أن يكون روحًا لله في الحقيقة أو ابنًا له، فكذلك القول في عيسى.

وهذه الجملة تُسقِط ما حكيناه عنهم في التثليث وسائر ما يفرِّعونه عليه من نحو تفسيرهم الأقانيم بما فسّروه وضربهم في ذلك الأمثال، لأن الكثير من ذلك يؤول إلى العبارة. وما قدّمناه من الدلالة على أنه تعالى لا يصحّ أو يكون جسمًا يُبطِل كثيرًا من ألفاظهم وأمثلتهم، لأن ظاهرها يُوهِم كونه جسمًا. ومَن تأمّل هذه الجملة علم سقوط سائر ما يتعلقون به من المذاهب والأمثلة، فلا وجه لتتبّع جميعه على التفصيل.

---

(١) راجع: الجاحظ، في الرد على النصارى، ص ٣٦، ٣٧.

[٣ ـ] فصل في إبطال قولهم في الاتحاد وما يتصل به

اعلم أن الذي نتشاغل بإفساده ما يُعقل من مذهبهم في هذا الباب دون ما لا يصحّ اعتقاده. وقد حكينا عنهم في ذلك جملة؛ ونحن ندلّ على فساد ما يعقل منها، ونقسم ما يحتمله الكلام.

لا يخلو قولهم بالاتحاد من وجوه: إما أن يقولوا إن الابن من جملة الأقانيم اتّحد بعيسى، أو يقولوا إن المتّحد به الجوهر الذي هو ثلاثة أقانيم. فإن قالوا إن الابن اتحد به، فلا يخلو من أن يقولوا إن الابن خالق صانع فاعل إلـه، أو يجعلوا الخالق الإلـه هو الأب الذي الكلمة ابنه دون الأب. ثم لا يخلو قولهم «اتحد به» من وجوه: إما أن يقولوا إنه على ما كان عليه، لكن مشيئة الابن هو مشيئة المسيح أو مشيئة المسيح هو مشيئته، أو مشيئتهما متغايرة، لكن ما يشاؤه أحدهما يجب أن يشاءه الآخر. فهذا نريده بالاتحاد، وإن كانت ذات الإلـه وذات الإنسان أو جوهرهما على ما كان، أو يقولوا إن الاتحاد قد اقتضى خروج ذاتيهما عمّا كانتا عليه. ولا يخلو عند ذلك من أن يقولوا إنه اتحد به بأن جاوره وصار عيسى كالطرف له. وقد حُكِي ذلك عن بعضهم أنه قال: خالطه ومازجه، أو يقولوا إنه حلّ فيه لا أنه جاوره. وقائل هذا القول لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يقولوا إنه حلَّ في جميع أجزاء عيسى، أو يقولوا إنه حلَّ في جزء منه. هذا إذا قالوا إنه وإن اتّحد به فليس يخرج من أن يكون هو وعيسى جوهرين وذاتين، فأما إذا قالوا إنهما صارا واحدًا في الحقيقة على ما حكيناه عن أكثر اليعقوبية أن الجوهرين صارا جوهرًا واحدًا، فعندهم أن الاتحاد قد أخرج الذاتين والجوهرين من أنة يكونا كذلك إلى أن صارا واحدًا. ثم لا يخلو مَن قال بهذه الأقاويل أن يقول إنه إذا اتحد به يصير متّحدًا به أبدًا، أو يقولوا إنه يتّحد به في حال دون حال. وكذلك لا يخلو قولهم عند موت عيسى وصلبه، على ما يذهبون إليه، أن يقولوا إنه يتّحد به كما كان، أو خرج من أن يكون متّحدًا به. فهذه جملة ما تحتمله قسمة العقل في الاتحاد. ونحن نبيِّن فساد جميعه ثم نُبطِل قولهم في عبادة المسيح وما يتعلق به.

واعلم أن كلام النصارى يدلّ على أن عندهم أن المتّحد بجسم عيسى هو إلٰه قادر على ما لا يصحّ وقوعه إلا من الله، جلَّ وعزَّ، لأنهم يعتمدون في ذلك على أنه ظهر منه وعليه فِعْل إلٰهي. فيجب أن يكون قد اتّحد به ابن الله وكلمتُه. فلو كان عندهم أن الابن لا يجوز أن يفعل ما يختصّ به القديم بالقدرة عليه، لَمَا صحَّ هذا القول. فلا بدّ لهم من ذلك أو القول بأن المتّحد بجسم عيسى هو الأب نفسه؛ فلذلك صحَّ أن يظهر منه وعلى يده الفعل الإلٰهي.

[قولهم في عبادة المسيح وانقسام أقوالهم في اتحاده بمعنى المشيئة]

وقولهم في عبادة المسيح يُوجِب ما ذكرناه من وجهين:

أحدهما: أن الإلٰه اتّحد به، ولذلك يستحق أن يُعبَد من جهة لاهوته، لا من جهة ناسوته.

وثانيهما: أن الابن هو المُتَّحد، لكنه يستحق العبادة كالأب. وقولهم إن المسيح جوهران، لاهوت وناسوت، يُوجِب القول بأن المتّحد به إلٰه، قالوا إنه الابن أو الجوهر المشتمل على الأقانيم الثلاثة. وما يُبطِل به قولهم في الاتحاد يُبطِل به كِلا هذين الوجهين. فأما مَن قال إنه اتّحد به بمعنى المشيئة، فقولهم ينقسم إلى ثلاثة أوجه:

أحدها: أن مشيئتهما متغايرة، لكن يجب أن يتفقا في المشيئة.

وثانيها: أن مشيئة اللاهوت هو مشيئة الناسوت.

وثالثها: [اتّحد به بأن مازجه وجاوره واتخذه هيكلًا ومحلاً][(١)].

أ ـ فصل في أن مشيئة القديم سبحانه غير مشيئة المسيح عليه السلام

والذي يدلّ على إبطال الأول، أن من حق كل قادرين أن تصحّ عليهما الإرادة والمشيئة أن لا يمتنع أن يريد أحدهما خلاف ما يريده الآخر، ولا يمتنع

(١) هذا العنوان هو مقتبس من عنوان أورده القاضي لاحقًا. راجع الفقرة (ج) هنا، وفي الأصل العنوان هو تكرار لـ «وثانيهما».

أن يكره أحدهما ما يريده الآخر، كما لا يمتنع اختلاف دواعيهما في الأفعال[١]، ولا فصل بين مَن قال إنه يجب اتفاق مشيئة القديم والمسيح وبين مَن قال إنه يجب أن تتفق دواعيهما، وأنه يجب أن تتفق أفعالهما حتى يصحّ على كل واحد منهما من الفعل ما يصحّ على الآخر. وقد علمنا بُطلان ذلك بمثل ما به علمنا بُطلان القول بأن كل صفة تحصل لأحدهما يصحّ حصولها للآخر من أكل وشرب وقتل وصَلْب إلى غير ذلك.

وبعد، فإن من حق المُريد للشيء أن يكون عالِمًا به أو في حكم العالم. وقد عُلِم أن القديم، جلَّ وعزَّ، عالِم لنفسه يعلم ما سيكون في المستقبل من المصالح وغيرها، والمسيح يعلم بعلم. وكما لا يجب أن يعلم كل ما يعلمه القديم تعالى، فكذلك لا يجب أن يريد كل ما يريده.

وبعد، فلا يخلو أن يعلم كل ما يعلمه القديم تعالى، فكذلك لا يجب أن يريد كل ما يريده. وبعدُ، فلا يخلو أن يكون في حال ما بعثه الله نبيًّا وصار مسيحًا قد شاء كل ما قد شاءه الله أو شاء ذلك حالًا بعد حال بحسب ما يشاؤه تعالى. ولا يمكن أن يقال بالوجه الأول، لأن في تلك الحال ليس القديم شائيًا لجميع ما يشاء، لأنه يريد الأمور التي هي من فعله وفعل عباده على الترتيب حالًا بعد حال. فكيف يقال إن عيسى قد شاءه في تلك الحال أجمع؟ وإن كان شاء ذلك على الترتيب، فهو في تلك الحال شائيًا لنفسه، فكيف يقال إنه اتّحد بمعنى اتحاد المشيئة؟ وإنما اتفق بعض مشيئتهما.

وبعد، فإن هذا القول يوجِب في سائر الأنبياء مثل قولهم في عيسى وأن يكون متحدًا بجميعهم، وجميعُهم أبناء له، لأن عيسى إنما يجب أن يوافقه في المشيئة لكونه نبيًّا ولظهور المعجزات عليه. وذلك واجب في سائر الأنبياء. بل لا يمتنع أن يكون في المكلَّفين مَن يعلم المصالح ويشاء ما يشاؤه الله من الطاعات وغيره، فيجب أن يكون، جَلَّ وعزَّ، متّحدًا به.

---

(١) هذا الرّدّ شبيه بما أورده المتكلِّم الإمامي هشام بن الحكم، تلميذ الإمام جعفر الصادق. (راجع دراستي عن هشام بن الحكم، دار المؤرِّخ العربي).

على أن عندهم أنه اتّحد به في ابتداء أمره، وإن كان في تلك الحال لم يوافقه في جميع الإرادات، فهلَّا صحَّ مثله في سائر مَن وافقه في مشيئة واحدة أو إرادات مخصوصة من عبادِه. وذلك يُبطِل تخصيصهم المسيح بما خصّوه به.

وبعدُ، فلو وجب الاتحاد باتفاق المشيئة دون الاتفاق في العلم بالشيء أو الإدراك له حتى يقال إن كل مَن علم ما علمه أو أدرك ما أدركه يجب أن يكون تعالى متحدًا به. وإذا لم يجب ذلك فيه، فكذلك في المشيئة.

ب ـ فصل في إبطال قول مَن قال: «اتحد الله جلَّ وعزَّ بعيسى عليه السلام بأن صارت مشيئة اللاهوت مشيئة الناسوت»

وأما الذي يُبطِل قولهم بأنه اتحد به بأن صار مشيئة اللاهوت مشيئة الناسوت فهو أن الدلالة قد دلَّت على أن القديم تعالى مُريد بإرادة لا في محل، على ما نبيِّنه من بعد. وقد علم أن الجسم لا يصحّ أن يريد إلا بإرادة تحلّ في بعضه. فإذا صحَّ ذلك لم يجز أن تكون إرادته، جلَّ وعزَّ، إرادة المسيح، مع أنها لم توجد في بعضه، كما لا يصحّ أن يكون فِعله فِعلًا للمسيح مع أنه لم يوجد من جهته، لأن من حق الفعل أن لا يختصّ بكونه فعلًا لفاعله إلا بوقوعه من جهته، كما لا تكون الإرادة إرادة للجسم إلا بوجودها في بعضه. فمَن أجاز أن تكون إرادة القديم إرادة له لزمه تجويز كون فعله محلًا له.

وبعدُ، فلِمَ صارت بأن تكون إرادة المسيح أولى من أن تكون إرادة لسائر الأجسام مع أن تعلّقها به كتعلّقها بسائر الأجسام؟ وهذا يُوجِب كون جميع الأحياء مُريدين بإرادته تعالى، وذلك فاسد، لأنه يُوجِب أن لا يصحّ أن يريد أحدهما القبيح من حيث يستحيل ذلك في الله جلَّ وعزَّ، ويُوجِب أن لا يصحّ أن يريد أحدهم خلاف ما يريده تعالى، ولا يكره ما يريده، ولا تختلف أحوالهم في ذلك إذا أراد القديم تعالى الشيء.

وبعد، فلو جاز أن تكون إرادته، مع أنها لا في محل، إرادة له، لصحَّ أن تكون إرادتهم وعلومهم وسائر ما يختصّ بهم متعلقًا بالله تعالى. وذلك يُوجِب استحالة كون أحدهما كارهًا لِما أراده الآخر وعالمًا بما جهله، ويُوجِب

كونه تعالى جاهلًا بما يوجد في قلب الواحد منّا. وذلك يُخرِجه من كونه عالمًا لنفسه، بل يُوجِب كونه عالمًا بالشيء جاهلًا به، إذا علمه زيد وجهله عمرو، ويُوجِب كونه مشتهيًا ومحتاجًا، لأنه لا يجوز أن يكون موصوفًا بالعلم الحالّ في قلوبنا دون الشهوة، مع أن أحدهما قد وجد على الحدّ الذي وجد الآخر عليه. وفساد ذلك أجمع يقضي فساد هذا الأصل.

وبعد، فإن هذا القول يُوجِب أن يكون جلَّ وعزَّ متّحدًا بسائر الأحياء وأن لا يكون لعيسى في ذلك اختصاص. ويجب على كل حال أن يكون متّحدًا بسائر الأنبياء، لأن حالهم وحال عيسى في أيّ شيء قالوه في هذا الباب لا يختلف.

ج ـ فصل في إبطال قول مَن قال: «اتحد به بأن مازجه وجاوره واتخذه هيكلاً ومحلاً»

وأما الذي يُبطِل قولهم بأن القديم جلَّ وعزَّ اتّحد بالمسيح بأن صارت مشيئة المسيح مشيئة له فهو أن مشيئة المسيح يجب أن تكون حالّة في بعضه، وإلا لم يكن لها به تعلّق واختصاص. وما يحلّ في قلب عيسى لا يجوز أن يُوجِب الحكم للقديم، لأنه لا يختص به ولأن ذلك يُوجِب أن سائر ما يحلّ في قلبه يُوجِب الحكم له. وفي ذلك إيجاب كونه جاهلًا بجهل لو وجد في قلبه ومُشتَهِيًا بما يوجد في قلبه ويُوجِب كونه ناظرًا بما يوجد في قلبه وظانًّا نادمًا، وكل ذلك يستحيل عليه تعالى، فيجب إبطال ما قالوه في مشيئته أنها مشيئة له.

وبعد، فلِمَ صارت مشيئته بأن تكون مشيئة لله أولى من مشيئة سائر العباد مع أن تعلّق جميع ذلك بالقديم تعالى على سواء. وهذا يوجِب سائر ما قدَّمناه من قبل من وجوب كونه تعالى مُريدًا للقبيح ومُريدًا كارهًا للشيء الواحد إذا أراده زيد وكرهه عمرو بل يُوجِب صحة كونه عالمًا جاهلًا. وما أدّى إلى ذلك يجب فساده.

وبعد، فإن عيسى قبل أن يُولَد ويُخلَق ويصير حيًّا لا بدَّ من كونه تعالى شائيًا للأمور مُريدًا لها. وقد عُلِم أنه لا يصحّ كونه مُريدًا لذلك بإرادة المسيح

لأنه في هذه الحال ليس بموجود حيّ، فلا بدَّ من أن يكون مُريدًا بإرادة لا في محل، لأنه لا يصحّ القول بأنه يريد بإرادة حيٍّ آخر، لأن الكلام قبل خلق كل حيّ؛ لأن أول مَن يخلقه لا بدَّ من أن يريد خلقه. ولذا وجب كونه مُريدًا بإرادة لا في محل والحال هذه فيجب أن يكون بعد خلقه الخَلْق مُريدًا بإرادة لا في محل، لأن ما أوجب ذلك في حال يُوجِبه في كل حال من حيث علم أن تعلّق العِلَل بما يُوجِب الحكم له لا يتغيّر، على أن هذا القول يُوجِب كونه مُتَّحدًا بغير عيسى كاتحاده به وأن يكون غيره ابنًا له كهو. وفي هذا إبطال مذهبهم أصلًا.

[٤ -] فصل في إبطال قول مَن قال: «اتحد سبحانه بعيسى عليه السلام بمعنى أنه حلَّ فيه»

وأما قول مَن قال إنه اتّحد به بأن مازجه وجاوره واتخذه هيكلًا ومحلًا فإنه يبطل بما دللنا به على أنه تعالى ليس بجوهر ولا جسم، لأنه إذا ثبت ذلك فيه وكانت المجاورة إنما تصحّ بين الجواهر والأجسام، فكيف يقال إنه جلَّ وعزَّ مازجه وجاوره واتّحد به على هذا الوجه؟

وقد بيَّنَّا أن القول بذلك فيه يُوجِب حدوثه وإخراجه من كونه قديمًا إلـٰهًا، ويُوجِب استحالة وقوع الأجسام منه. وليس لأحد أن يقول إنه جاوره ومازجه على خلاف ما يعقلونه من مجاورة الجواهر، فلا يؤدي القول بذلك إلى ما ذكرتموه، لأن المجاورة لا تعقل إلا على هذا الوجه ولا تصحّ إلا في الجواهر. ولا فرق بين مَن أثبته مُجاوِرًا لعيسى على وجه لا يُعقَل وبين مَن أثبته مُماسًّا له ومؤلِّفًا مركّبًا معه وبعضًا له على وجه لا يُعقل.

فإن قال: ألستم تقولون إنه تعالى في كل مكان لا على وجه المجاورة؟ فإذا استجزتم ذلك، فجوّزوا لنا مثله فيما قلناه، قيل له: إنّا نقول ذلك مجازًا ونعني به أنه مدبرٌ في كل مكان وعالم بكل مكان وبما يحدث فيه على ما بيَّنّاه من قبل. فالذي قصدناه بهذا القول معقول وصحة استعمال هذه اللفظة فيه مجازًا مفهوم؛ وليس كذلك ما قلته، لأنك جعلته مجاورًا له في الحقيقة ومختصًّا بجسم عيسى في هذا الوجه دون غيره، ثم نقضت ذلك بقولك إنه لا يجاوره كمجاورة الجواهر. وهذا نفي لما أثبته.

وبعدُ، فإذا صحَّ كونه مجاورًا لعيسى، فهلّا صحّ كونه مجاورًا لغيره من الأنبياء وغيرهم؟ ولِمَ خصَّصتم عيسى بأنه اتحد به دون غيره؟ وهلّا جوَّزتم أن يتّحد به في وقت دون وقت بأن يجاوره في حال دون حال؟ وهلّا جوَّزتم كونه مجاورًا للجمادات ومتّحدًا بها؟ وأيّ فضيلة لعيسى بهذا الاتحاد مع أن حاله وحال سائر الأجسام فيه بمنزلةٍ؟

فإن قال: إنما أثبته متّحدًا به دون سائر الأجسام لظهور الأفعال الإلـٰهية منه وعلى يده، قيل له: فأجْر كونه متّحدًا بسائر الأنبياء لهذه العلة، وجوِّز خروجه من أن يكون متّحدًا به في حال لا يظهر المعجز عليه. وبعد، فإن ظهور المعجز على يده لا يدلّ على أنه حصل فيه بالمجاورة أو غيرها، لأنه جلَّ وعزَّ، قادر على اختراع ذلك، وإن لم يكن في مكان.

وبعد، فلِمَ صار بأن يكون متّحدًا بعيسى لهذه العلة بأولى من أن يكون متّحدًا بالجسم الذي أحياه الله على يده وفي عين الأكمه الذي أبرأه الله على يده، بل يجب أن يكون هذا القول أولى، لأن ذلك هو محل الفعل دون عيسى، وإلا فإن صحَّ وقوع ذلك من غير اتحاد به ليجوزنَّ وقوعه من غير اتحاد بعيسى، بل من غير اتحاد أصلًا. وفي هذا إبطال هذا القول.

على أنه لا يخلو من أن يكون مجاورًا لكل أجزاء عيسى أو لبعضها ولا يصحّ كونه مجاورًا لجميع أجزائه، لأن ذلك يُوجِب كونه أجزاء كثيرة، وقد ثبت بالدليل كونه واحدًا، ويُوجِب أن يكون في حال واحدة في أماكن، وذلك يستحيل على كل ما يصحّ عليه المجاور، ولولا ذلك لم يمتنع كون الجسم في مكانين، وإن كان يجاور جزءًا واحدًا منه، فيجب كونه متحدًا به وأن يكون لذلك الجزء من الاختصاص ما ليس لغيره، وهذا يُوجِب كونه متّحدًا به وأن يكون لذلك الجزء من الاختصاص ما ليس لغيره، وهذا يُوجِب أن يكون ذلك الجزء هو الشيء الذي يظهر عليه المعجز دون عيسى وأن يكون هو الابن والكلمة دونه وأن يكون هو المعبود المسيح دونه. وفي ذلك إبطال مقالتهم. فقد صحَّ بهذه الجملة بُطلان قولهم بالاتحاد على هذا الوجه.

[٥ ـ] فصل في إبطال قول مَن ذهب إليه من اليعقوبية في أنه جوهر الإلـه وجوهر الإنسان اتّحدا فصارا جوهرًا واحدًا

وأما القول بأنه اتّحد بعيسى بمعنى أنه حلَّ فيه فإنه يبطل بوجوه: منها أن كل شيء حلَّ في شيء ووُجِد فيه بعد أن لم يكن فيه لا يخلو من قسمين، إما أن يوجد فيه بأن يحدث كوجود العرض في الجوهر أو ينتقل إليه كانتقال الجوهر الذي يصير مجاورًا لغيره؛ ولا يعقل سوى هذين. لأنّا قد دللنا على أن الانتقال لا يصحّ على ما لا حيِّز له، ولا يمكن أن يقال إنه ينتقل ويحلّ فيه. فإن حصل القديم في عيسى بأن انتقل، اقتضى ذلك كونه جوهرًا. وإن وُجِد فيه بأن حلّه وحدث فيه كحلول العرض، فهذا يُوجِب حدوثه. على أن الانتقال إذا استحال عليه، فالحدوث أولى أن يستحيل عليه، لأن حدوث الموجود أشدّ استحالة من انتقال ما ليس بجوهر.

[الاستدلال بكلام لأبي علي الجبّائي]

فإن قيل: أليس عند شيخكم أبي علي أن الكلام يوجد في اللوح واللسان من غير أن ينتقل إليه من مكان آخر أو يحدث؟ وهذا قسم معقول أغفلتموه، فجوّزوا أن يتّحد القديم تعالى بعيسى على هذا الوجه، ولا يمكنكم دفع ذلك بأنكم لا تقولون به، لأن ذلك لا يُخرِج هذا القول من أن يكون معقولًا؛ قيل له: إن الكلام عنده يستحيل حصوله إلا في محل، ويقول إنه يحصل فيه، بمعنى هو الصوت أو الكتابة أو الحفظ عنده، فلو كان القديم تعالى يحلّ في عيسى على هذا الوجه، لاستحال خلوّه من المحل، ولم يوجد فيه إلا بمعنى حادث معه. على أن كل شيء يوجد في غيره بعد أن لم يكن فيه لا يخلو من قسمين:

أحدهما: كان موجودًا من قبل لا فيه ثم صار فيه.

والآخر: لم يكن موجودًا من قبل أصلًا فحدث فيه. وقد عُلِم أن القديم موجود قبل اتحاده بعيسى، وما كان كذلك فلا يحصل في غيره إلا بحدوث معنى سواه يقتضي انتقاله إليه وحلوله فيه كالكلام عند أبي علي. فأما أن يحصل في غيره لا لأجل معنى حادث فمُحال. وقد بيَّنّا من قبل أنه لا يصحّ أن يُقال

إنه محل فيه على وجه يجب ذلك فيه فيستغني عن معنى لأجله حلّه، وبسطنا القول فيه.

[شُبهة ومقالة أبي علي الجبائي]

فإن قيل: إنّا نقول إنه اتحد به لا على وجه الحلول ولا على سبيل المجاورة، فلا يبطل قولنا بما ذكرتموه. وهَبْ أنّا قلنا إنه يحلّ فيه، كيف يلزمنا أن نُجريه مجرى حلول العرض في المحل؟ ولِمَ لا يصحّ أن نثبته حالّاً فيه على غير هذا الوجه؟ فلا يبطل قولنا بما ذكرتموه، قيل له: إن كون الشيء في غيره لا يصحّ أن يثبت إلا على وجه معقول، كما أن الشيء لا يثبت في نفسه إلا على وجه معقول. فكما يجب إبطال كل قول يُوجِب إثبات ما لا يُعقَل، فكذلك يجب إبطال القول بوجود الشيء في الشيء على وجه لا يُعقَل. وقد عُلِم أنه لا يصحّ أن يُعقَل كون الشيء في غيره إلا أن يكون ذلك الغير كالطرف له ويكون مجاورًا له أو أن يصير حالّاً فيه وحيِّزه حيِّزه. وما يذهب إليه شيخنا أبو علي، رحمه الله، في الكلام لا يخرج عن هذا القسم، لأنه يثبته حالّاً في المحل، وإن كان يقول إنه قد يحصل فيه لا بالحدوث. وإذا ثبت ذلك، صحَّ ما قلناه من أنه لا يعقل وجود الشيء في غيره إلا على هذا الوجه.

[شُبهة]

فإن قيل: أليس الشيء قد يحدث في الوقت من غير أن يجاوره أو يحلّ فيه، وهذا معقول خارج عن القسمين اللذين ذكرتموهما؟ قيل له: إن الحادث في الوقت ليس له به تعلّق في الحقيقة، وإنما نقول إنه وُجِد فيه بمعنى أنه حدث معه، وإن كان قد يصحّ وجوده وحدوثه لا فيه، ولذلك قد يُقال في وقته إنه حدث فيما جعلناه مؤقتًا به، كما نقول: إن قدوم زيد وُجِد عند طلوع الشمس، وربما نقول: إن طلوع الشمس حدث في حال قدوم زيد بحسب اختلاف حال مَن نخاطبه. فليس هذا القسم مما قالوه من اتحاد القديم تعالى بعيسى بسبيل. فلذلك لم نُدخله في القسمة، واقتصرنا بها على الوجهين اللذين ذكرناهما.

ومما يبيِّن صحة ما ذكرناه أن كل شيء وُجِد في غيره إما أن يصير معه في حيِّزه أو يصير في حيِّز آخر مجاورًا له. فما حصل معه على سبيل المجاورة لا يكون إلا جوهرًا على ما قدّمناه، وما حصل في حيِّزه لا يكون إلا حالّاً؛ وخروج الشيء الموجود في الشيء من هذين القسمين لا يُعقَل. ولا فصل بين مَن ادّعى قسمًا ثالثًا لذلك وبين مَن ادّعى رابعًا وخامسًا لذلك. والقديم تعالى إذا اتّحد بعيسى ولم يصحّ أن يجاوره، فيجب أن يكون حالّاً فيه ويصير في حيِّزه، على ما ثبت أنه لا يُعقَل سواه.

[شُبهة]

فإن قيل: أليس قد يوجد العرض مع العرض في المحل الواحد لا على هذين الوجهين؟ قيل له: إن إحدهما لا يكون موجودًا في الآخر، وإنما يوجدان في غيرهما، فليس لذلك تعلّق بما ذكرناه، ولو كان له به تعلّق لم يؤثِّر فيه، لأنهما متى وُجِدا في محل واحد صار حيِّز أحدهما حيِّز الآخر.

[شُبهة]

فإن قيل: هلَّا جوَّزتم أن يتّحد بعيسى لا على هذا الوجه، لكن على حسب ما تظهر صورة الإنسان في المرآة المجلوّة إذا نظر فيها، أو بحسب ظهور نقش الخاتم في الطينة المطبوعة؟ وذلك وجه معقول لا يرجع به إلى الحلول والمجاورة؟ قيل له: إنّا لا نقول إن صورة الإنسان تظهر في المرآة أو تنطبع فيها أو تتشبّح؛ لأنه لو انطبع فيه، لم يَخْلُ من أن يكون ذلك المنطبع جوهرًا أو عرضًا. وقد عُلِم أنه قد يرى في المرآة ما هو أعظم صورة منها؛ والكبير لا يجوز حصوله على الصغير، وكيف يقال ذلك والإنسان يرى في المرآة وجهه على هيئته، أو وجه غيره من غير أن يخالفه، فكيف يجب أن يجري ذلك على طريقة واحدة إن لم يكن الذي يراه فيه وجهه في الحقيقة؟ وكيف يصحّ تمثيل ذلك بما يحصل للرجل من الظلّ، وليس الظلّ بأكثر من ستر الشعاع؟ ولذلك يختلف بحسب ما ستره من الشعاع، ولذلك يستر الكثير في النهار، والقليل عند الزوال، وربما لا يحصل له ظل ألبتّة قبل الزوال. فقد صحَّ أن الذي يراه في المرآة هو وجهه في الحقيقة، لكنه رآه بالمرآة وصارت آلة له، من حيث لم

يصحّ أن يكون وجهه مقابلًا لعينه، واحتاج إلى شيء يصير به وجهه مقابلًا له ويصير في الحكم كأنه عينه، ولذلك نرى أحدنا يفزع إلى المرآة إذا أراد أن يعرف صورة وجهه، كما يفزع إلى عينه في رؤية سائر المرئيات. وإذا لم يكن في المرآة صورة منطبعة، لم يصحّ ما شبّهوه به في الاتحاد، ولا في قولهم في التثليث.

فأما ظهور نقش الخاتم في الطينة، فهناك عرض يدخل فيه ونقش الخاتم أثرٌ فيه. وذلك أن الناتىء في الخاتم إذا صادق جسمًا ليِّنًا انغمس فيه وبقي أثره؛ فكما تنخفض مواضع منه، ترتفع مواضع أُخَر، فقد حصل فيه أعراض اختلفت به حاله، وإن كان عندهم أن القديم اتحد بعيسى على هذا الوجه، فيجب أن يصير حالّاً فيه، أو يقتضي حلول شيء فيه سواه.

فإذا لم يصحّ عندهم القول الثاني وجب الأول.

فقد صحَّ أنه لا يمكن أن يقال في الاتحاد إلا ما ذكرناه وأن إثبات وجه ثالث لا يصحّ ولا يعقل ولا يمكن أن يُقال إنه يحلّه لا على الوجه المعقول في الحلول، وهو أن يصير في حيِّزه؛ لأن ذلك في أنه لا يعقل بمنزلة ما قدّمناه. فقد بطل قول مَن ادّعى أنه اتحد به لا على هذين الوجهين وأن ذلك معقول.

[شُبهة]

فإن قيل: إذا صحَّ كون القديم، عزَّ وجلَّ، موجودًا لا في محل، لا على الوجه الذي يوجد عليه الجوهر أو العرض، فجوِّزوا لنا كونه موجودًا في عيسى لا بالمجاورة والحلول، قيل له: إنّا بإثباتنا إيّاه موجودًا لم نخرج به عن حقيقة الموجودات؛ وإنما نفينا عنه صفة منفصلة عن الوجود، وهو كونه مجاورًا أو حالّاً؛ لقيام الدلالة على استحالة ذلك فيه؛ وليس كذلك قولكم، لأنكم أثبتموه في غيره لا على الوجه الذي يعقل كون الشيء في غيره. فلا بدّ إذن من أن تثبتوه حالّاً فيه أو مجاورًا. ومتى بطل كِلا الوجهين، بطُل قولهم في الاتحاد.

ومما يُبطل قولهم إنه اتحد بمعنى أنه حلَّ فيه أن كل شيء وُجِد لا في محل يستحيل وجوده في محل، يدل على ذلك أن الجوهر لمّا استحال حلوله في المحل استحال ذلك فيه على كل وجه؛ ولمّا صحّ حلول العرض في المحل

وجب كونه حالّاً فيه في كل حال؛ فيجب بُطلان قولهم إنه حلّ في عيسى بعد أن لم يكن حالّاً فيه.

[شُبهة]

فإن قيل: لِمَ لا يجوز حلوله فيه بعد أن لم يكن حالّاً فيه، ويخالف سائر الأعراض؟ قيل له: لأنه لو حلَّ فيه، لم يَخْلُ من أحد وجهين: إما أن يجب حلوله فيه أو يصحّ ذلك فيه ويصحّ خلافه. ولا يمكن أن يقال إن ذلك يجب فيه، لأن جسم عيسى مع كونه حيًّا لم يحلّ فيه ثم حلَّ فيه عندهم، وصفته واحدة؛ ولأنه إذا كان باقيًا ويصحّ أن يحلّ فيه، فقد جرى مجرى الجوهر الذي في حال بقائه يصحّ أن يحصل في جهة مع جواز كونه في غيرها ولا يجوز أن يكون حالّاً فيه مع جواز أن لا يحلّ، لأن ذلك يُوجِب كونه حالّاً فيه لمعنى. وليس ذلك بمذهب للنصارى، لأنهم يقولون إن القديم تعالى اتّحد بعيسى، وإنهما كانا جوهرين وطبيعتين منفصلتين ثم صارا لشخص يحتوي عليهما، ولا يثبتون أمرًا ثالثًا.

وبعدُ، فإن ذلك المعنى لا بدّ من أن يكون له به تعلّق، وتعلّقه به لا يخلو من وجوه: إما بأن يُحلّه، أو يحلّ محله. ولا يجوز أن يحلّه، لأنه تعالى ليس بمحل لغيره ويستحيل ذلك فيه. ولا يجوز أن يحلّ في محلّه، لأنه ليس بأن يُوجِب كونه فيه أولى من أن يُوجِب كون غيره فيه، وكان يجب أن يعدم اللاهوت بعدم ذلك المعنى أو يخرج من كونه متّحدًا به، ولا معنى يعقل إلا وقد تقدّم واللاهوت متّحد بجسم عيسى.

ولا يصحّ أن يقولوا إنه يوجد فيه لأجل الحياة وبعدمها يخرج من كونه حالاًّ فيه، لأن الحياة فيه وفي غيره بمنزلة، فكان يجب أن يجوزوا حلوله في غيره، إن كان لأجلها صحَّ أن يحلّ فيه.

[دفاع عن أبي علي الجبائي]

وليس يمكنهم أن يجعلوا ذلك المعنى كالصوت عند شيخنا أبي علي، رحمه الله، مع الكلام؛ لأن الصوت إنما يصحّ ذلك فيه عنده لما عقل وثبت عنده حاجة الكلام إليه. وليس يمكنهم إثبات جنس يحتاج اللاهوت إليه.

ومما يُبطل هذا القول أن اللاهوت لو حلَّ في الناسوت لوجب أن يحصل لذلك المحل تأثير لم يكن له من قبل، إما بأن ينفصل من غيره بالإدراك، أو تحصل حال لم تكن كما نقوله في سائر المعاني الحالّة. فإن قالوا: يحصل له تأثير في المحل وهو أنه يصير ممَّن يصحّ منه الفعل اللاهوتي ولم يكن يصحّ ذلك منه من قبل، قيل له: هذا يُوجِب كون اللاهوت قدرة عند وجوده صار المحل قادرًا على ما لم يكن قادرًا عليه، وصحّ منه ما لم يصحّ منه من قبل. وفي بُطلان ذلك دلالة على بُطلان هذا القول.

على أن اللاهوت لو حلَّ في عيسى، لوجب أن لا يخرج من أن يكون حالًّا فيه إلا ببطلانه؛ لأن كل شيء حصل في غيره فلا يجوز أن يخرج من كونه حاصلًا فيه إلا بانتقال أو بُطلان ما به يوجد. ومتى كان ذلك الشيء مما يستحيل انتقاله، وكان كما يبقى، فإنما يخرج عن المحل إما ببُطلانه أو ببُطلان ما يحتاج إليه. فلو حلَّ اللاهوت في الناسوت وقد عُلِم أن الناسوت قد يموت وقد يبطل، فلا بدّ من خروجه من أن يكون فيه، فيجب أن لا يخرج عنه إلا بضدّ ينفيه، أو ببُطلان ما يحتاج إليه فينتفي عنده، أو يخرج من أن يكون موجودًا فيه ببُطلان ما يحتاج إليه، وإن لم يعدم كالكلام عند أبي علي. وكل ذلك فاسد؛ لأنه يُوجِب جواز العدم عليه أو حاجته إلى معنى به يوجد في الناسوت.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إنه وإن حلَّ في الناسوت وصحَّ أن يخرج عنه فإنه لا يحتاج إلى ما ذكرتم في خروجه عنه؛ لأنه يجب أن يخرج عنه في حال صحة خروجه عنه، قيل له: إن جسم الناسوت قد عُلِم أنه يصحّ أنه يحلّ فيه اللاهوت في أيّ حال كان فيها حيًّا؛ ولا حال حيّ فيها إلا ويجوز أن لا يحييٰ، فيجب جواز وجوده فيه في حال كان يجوز أن لا يوجد. وهذا يُوجِب أن لا يخرج عنه إلا على الوجوه التي ذكرها.

على أن اللاهوت لو حلَّ في الناسوت لم يخلُ من أن يحلّ فيه في جزء منه، ويكون هو الإنسان في الحقيقة، على ما قاله معمر، أو يثبتون الناسوت

الجسم المشاهد. ثم لا يخلو قولهم فيه من وجهين: إما أن يقولوا إنه حلَّ في كل جزء منه، وإن كان اللاهوت واحدًا، أو حلَّ في جزء واحد منه ويثبتون اللاهوت أجزاء بعدد الناسوت يحلّ كل جزء منه في جزء. ولا يمكن أن يقال إن كل جزء من اللاهوت اتّحد بكل جزء من الناسوت، لأن ذلك يُوجِب كون الإلٰه أجزاء كثيرة بعدد أجزاء الناسوت أو إثبات آلهة كثيرة، وكِلاهما فاسد. وليس ذلك مما يذهب إليه النصارى، لأنهم يقولون إنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم، ولا يجعلونه أجزاء كثيرة بعدد أجزاء الناسوت.

ولا يمكن أن يقال إنه يحلّ في جزء واحد من عيسى وهو الإنسان، لأن الدلالة قد دلّت على أن الإنسان الحيّ هو الجملة دون الجزء الواحد على ما ندلّ عليه من بعدُ. ولأن عندهم أن طريق الاتحاد ظهور الفعل الإلٰهي منه، وذلك ظهور من جملة عيسى دون جزء من القلب، فلا يصحّ أن يعلّقوا الاتحاد به.

ولا يمكنهم أن يقولوا إنه يتّحد بجزء منه، وإن كان الإنسان هو الجملة، لأنه كان يجب أن يعرف مكانه ويفصل بينه وبين غيره ويظهر الفعل اللاهوتي منه لا من الجملة، وكان يجب أن يكون ذلك الجزء هو المسيح القادر الفاعِل المعبود عندهم، وأن لا يُقال إن اللاهوت اتّحد بعيسى، بل يجب أن يقال اتّحد بجزء منه. وكيف يصحّ أن يتّحد بجزء منه دون جزء؟ ولِمَ صار بعض أجزائه بذلك أولى من بعض؟

وليس لأحد أن يقول إنه يحلّ في جزء منه، وجملة عيسى هي الموصوفة به، كقولهم في المعاني التي تُوجِب الحكم للجملة، وذلك أن الاتحاد الذي يثبتونه يرجع إلى وجود اللاهوت في الناسوت فقط، لا أنهم يثبتون للناسوت حالًا موجبة عن اللاهوت، فيجب أن يكون حكمه مقصورًا على محله، وأن يفارق ما نقوله في المعاني المتعلقة بالجملة.

ولا يمكنهم أن يقولوا إن اللاهوت شيء واحد ويتّحد بجميع أجزاء عيسى، لأن كل شيء حلَّ في غيره يستحيل أن يحلّ في غيره حتى يحلّ المعنى الواحد المحال الكثيرة من غير أن يُوجِب كون المحال مؤتلفة، وإنما يجوز

عندنا حلول التأليف في محلين، لأنه لجنسه يُوجِب ائتلافهما، وذلك يُحيل وجوده في محل واحد، وذلك لا يصحّ في اللاهوت. فيجب أن يكون كسائر الأعراض في أنه لا يصحّ حلوله إن حلَّ في غيره إلا في محل واحد.

[الاستدلال بكلام لأبي علي الجبائي]

فإن قيل: أليس عند شيخكم أبي علي يجوز حلول الكلام في محال كثيرة، وإن كان معنى واحدًا؟ فجوِّزوا حلول مثله في حلول اللاهوت في كل أجزاء الناسوت، قيل له: إن ما ذكرته مما لا نقول به، والدلالة قد دلَّت على خلافه، وما به نُبطله مثل الذي أبطلنا به هذا القول، فالاعتراض به لا يصحّ. وبعدُ، فإنما صحَّ ذلك عنده في الكلام، لأنه يثبته موجودًا في المَحال بغيره؛ ولا يصحّ ذلك في حلول اللاهوت، فبطل تشبيهه به.

فإن قيل على الوجه الأول: أليس أجزاء الناسوت كلها ناسوت واحد، فهلَّا صحَّ أن يحلّ في كل جزء منه جزء من اللاهوت وتكون جملته إلـٰهًا واحدًا؟ قيل له: إن ذلك إنما صحَّ في الإنسان لأنه يصير حيًّا بحياة تحتاج إلى بنية فيصير المبني بما فيه من الحياة كالشيء الواحد. ولا يصحّ ذلك في أجزاء اللاهوت، لو كان ذلك بأجزاء كثيرة، لأن بعضه في حكم المنفصل من بعض لاستحالة البنية عليه، ولأن وصف الإلـٰه بأنه قادر يرجع إلى ذاته، وصفات الذات تختص كل جزء منه دون جملته وتفارق صفات المعاني. وذلك يُسقِط هذا السؤال.

على أنه لو حلَّ تعالى في عيسى وصحَّ ذلك فيه، لكان طريق صحته ظهور الفعل الإلـٰهي منه. وهذا لا يُوجِب اتحاده به، لأنه لا يفعل بالاعتماد والحركة، وإنما يخترع الفعل اختراعًا كخلقه الأجسام وغيرها، لأنه قادر لنفسه وتفارق حاله حال القادر بقدرة المحتاج في الفعل إلى استعمال محل القدرة. فإذا صحَّ ذلك لم يمتنع أن يظهر الفعل على يد عيسى أو عند قوله، وإن لم يكن متّحدًا به. وبعد، فما يثبتونه لأجله متّحدًا بعيسى يُوجِب عليهم كونه متّحدًا بسائر الأنبياء لظهور الفعل الإلـٰهي عند قولهم وادّعائهم. وفي هذا إبطال تخصيص عيسى بالاتحاد، على ما يذهبون إليه.

على أن اللاهوت لو صحَّ أن يحلّ في جسم عيسى، لجاز أن يحلّ في الجماد. ولا طريق به يُحيلون حلوله في الجماد إلا ويجب أن يستحيل لأجله حلوله في جسم عيسى. لأنهم إن قالوا: إن من حقه أن لا يحلّ إلا في محل فيه حياة كالعلم، لزمهم استحالة وجود ذاته إلا في محل فيه حياة كالعلم. فإن قالوا: إنه إذا حلَّ في الجماد لم تظهر له أفعال إلٰهية، وليس كذلك إذا حلَّ في حيّ، قيل لهم: إذا صحَّ أن يفعل الفعل الإلٰهي فيما يأتي عنه، فهلَّا جاز أن يحلّ في جماد، ويخترع على يد عيسى وعند قوله الأفعال الإلٰهية؟ فإذا جاز وجوده فيما لم يزل، وإن لم يظهر منه فِعْل إلٰهي، فهلَّا جاز أن يوجد في الجماد ولا يظهر منه ذلك؟ وفي ذلك صحة ما ألزمناهم من إيجاب كونه متَّحدًا بالجماد وصحة ذلك فيه. وفي ذلك إبطال ما يدّعونه من اختصاص عيسى بذلك.

ويجب على هذه الطريقة أن يجوِّزوا حلوله في كل حيّ على الطريقة التي ألزمناهم، بل يجب أن يجوِّزوا حلوله في المَحال التي حلَّتها الأفعال الإلٰهية لأنه بها أخصّ، من حيث وُجِد فِعْله فيه.

فقد صحَّ بهذه الجملة بُطلان قولهم بأنه اتحد بعيسى على سبيل الحلول.

[٦ -] فصل في إبطال قول مَن ذهب إليه من اليعقوبية في أن جوهر الإلٰه وجوهر الإنسان اتّحدا فصارا جوهرًا واحدًا

وأما ما ذهب إليه أكثر اليعقوبية من أن جوهر الإلٰه وجوهر الإنسان اتّحدا فصارا جوهرًا واحدًا أقنومًا واحدًا طبيعة واحدة فباطل. لأن الشيئين يستحيل أن يصيرا شيئًا واحدًا في الحقيقة، كما يستحيل أن يصير الشيء الواحد شيئين، وقد بيَّنَّا في باب قبل هذا الشيء الواحد يستحيل أن يصير أشياء؛ وذلك يُوجِب استحالة كون الشيئين شيئًا واحدًا.

على أن اللاهوت لو جاز أن يتّحد بالناسوت ويصير شيئًا واحدًا، لجاز أن يصير الجوهران بالمجاورة جوهرًا واحدًا، أو العرض بحلوله في الجوهر مع العرض شيئًا واحدًا، أو الأعراض باجتماعها في المحل الواحد تصير شيئًا واحدًا. فإذا بطل ذلك، ولم يؤثِّر على تعلّق الشيء بغيره في هذا الباب على

اختلاف وجوه التعلّق فيه، بطل القول بأن اللاهوت باتحاده بالناسوت صارا شيئًا واحدًا. وبعد، فلو جاز ما قالوه، لوجب أن يستحيل الموت على الناسوت، إذ قد صار باتحاد اللاهوت به شيئًا واحدًا، وخرج عن طبيعته الناسوتية، وجواز الموت عليه مما يختص به الناسوت. وبعد، فيجب على قولهم أن يستحيل على المسيح، بعد الاتحاد، كلُّ صفة تختص الإنسان وكلُّ فعل لا يجوز إلا عليه نحو الأكل والشرب والصلب والقتل والطول والعرض والعمق والحركة والزوال، لأنه بالاتحاد قد خرج عن طبيعته الناسوتية وجوهرها، وإلا لم يكن لقولهم إنه قد صار باتحاد اللاهوت به شيئًا واحدًا، مع أن حاله على ما كان عليه، معنى ولا فائدة. وبعد، فيجب على هذا القول أن يكون المسيح قد صار بعدما كان محدّثًا قديمًا باتحاد اللاهوت به. ويستحيل أن يصير المحدَث قديمًا، كما يستحيل أن يصير القديم محدثًا، بل ذلك في المحدث أشدّ استحالة، لأن ما وُجِد بعد أن لم يكن لا يجوز أن يصير موجودًا لم يزل، لأن ذلك يُوجِب وجوده في حال قد ثبت عدمه، وذلك يستحيل فيه. فإذا استحال ذلك، لم يخرج عن الاستحالة إلى الصحة موجود معنى ولا عدمه ولا باتحاد ولا غيره، كما لا تصحّ الأمور التي تثبت استحالتها لعارض ومعنى.

[اتحاد اللاهوت بالناسوت]

على أن اللاهوت إذا اتّحد بالناسوت فلا يخلو إذا صارا شيئًا واحدًا من وجوه: إما أن يكون ذلك الواحد بصفة اللاهوت وخرج عن صفة الناسوتية، أو بصفة الناسوت وخرج عن صفة اللاهوتية، أو يختص بكِلا الصفتين، فإن كان بصفة اللاهوت فيجب أن يستحيل على المسيح سائر ما يختص به الناسوت من الرؤية والطول وسائر ما هو عليه من الصفات، والأكل والشرب والقتل والصلب، وفي ذلك خروج عن مذهبهم، لأنهم يقرّون بأن عيسى كان بعد البنوّة والاتحاد يشاهد على ما كان من قبل آكلًا وشاربًا، ويثبتون الصلب والقتل فيه بعد ذلك، وإن اختلفوا في ذلك الصلب أنه متعلق باللاهوت أو الناسوت. وإن كان بصفة الناسوت وخرج عن صفة اللاهوت بالاتحاد، فيجب أن لا يظهر منه فعل إلٰهي، وأن يكون حكم المسيح بعد الاتحاد كحكمه من قبل، وأن تكون حاله وحال غيره سواء، ويجب أن يكون الإله قد بطل وخرج عن صفاته

بالاتحاد، وأن يكون ذلك بمنزلة عدمه. وفي ذلك جواز العدم على القديم تعالى أو على الابن عندهم. وكلاهما سواء في الاستحالة؛ لأن جوهر القديم، كما يستحيل عدمه، فكذلك يستحيل أن يصير أقنومين بعد ما كان ثلاثة أقانيم؛ ويُوجِب ذلك أن يصير القديم محدَثًا إن لم يعدم، وأن يخرج عن صفاته النفسية، وأن يستحيل ظهور المعجزات على يد عيسى، لأنه قد خرج عن طبيعته اللاهوتية، وإن كان بالاتحاد، صارا شيئًا واحدًا، وذلك الشيء يختصّ بصفة الناسوت واللاهوت. فلِمَ صار بأن يكون شيئًا واحدًا أولى من أن يكونا شيئين كما كانا، لأنه لا وجه يقال لأجله إن المسيح جوهران وطبيعتان بعد الاتحاد إلا وهو قائم في هذا القول؟ فيجب أن لا يصحّ قولهم إنهما صارا شيئًا واحدًا.

على أن من قول بعضهم إن عيسى يموت في الحقيقة، وإذا مات خرج اللاهوت من أن يكون متّحدًا به، وذلك يُوجِب كونه غيرًا له لجواز انفراده عنه عند موته، وهذا علامة التغاير. على أن هذا القول يجب عليهم أن عيسى إذا مات أو نفى خلق نفسه إن كان بالاتحاد قد صار هو اللاهوت، بل يُوجِب أن يكون اللاهوت يجوز الموت عليه والفناء، إن كان بالاتحاد قد صار والناسوت شيئًا واحدًا. على أن هذا القول يُوجِب أن يكون الإلـه هو الذي صُلب وقتل. ولو صحَّ ذلك عليه لصحّ عليه جميع الآلام، ولصحَّ عليه سائر ما يجوز على الأجسام المحدَثة. وبعد، فإذا جاز بعد الاتحاد أن يكون المسيح قد صار إلـهًا قديمًا، فما الذي به يعلم حدوث الأجسام؟ لأنه متى جوّز على شيء منها أن يكون قديمًا، فقد بطل الطريق الذي تثبت الأجسام لأجله محدَثة، وفي هذا إبطال طريق معرفة الإلـه أصلًا، فضلًا عن أن يقال إنه ممَّن يجوز عليه الاتحاد أو لا يجوز ذلك عليه.

على أنه يلزم الجميع على قولهم بالاتحاد أن يكون المتّحد بعيسى هو الإلـه الذي هو الجوهر الواحد دون أقنوم الابن والكلمة، لأن الطريق الذي به يثبتون الاتحاد من ظهور الفعل اللاهوتي منه يُوجِب عليهم ذلك، إلا أن يقولوا إن كل واحد من الأقانيم في الحقيقة إلـه، ويتركوا أصل مقالتهم. ويُكلّمون إذ ذاك بما أبطلنا به قول مَن قال بأن مع الله تعالى ثانٍ قادر لنفسه من دلالة التمانع

وغيرها. على أن كل شيء حلَّ في شيء فلا بدَّ أن يغيّر حُكمه الراجع إليه اعتبارًا لسائر المعاني الحالة في المحل مما لا يُدرك ولا يُحَسّ، ولا يجوز أن يُوجِب حُكمًا منفصلًا منه، فكان يجب إن حلَّ الابن في عيسى، أن يُوجِب له حُكمًا يختصّه. وظهور الفعل اللاهوتي منفصل منه لا يجوز أن يكون مُوجِبًا له. وإنما نقول إن القدرة يُوجِب كونه قادرًا، وإنه لكونه قادرًا يصحّ الفعل منه والمُوجَب عن القدرة يرجع إليه في الحقيقة.

[إلزامات لأبي علي الجبائي]

وقد ألزمهم شيخنا أبو علي، رحمه الله، أن يقولوا إن المسيح كان عابدًا لنفسه، إن كان عند الاتحاد قد صار هو والابن شيئًا واحدًا. وكون العابد عابدًا لنفسه يستحيل؛ لأن العبادة كالشكر. فكما أنه لا يجوز أن يشكر نفسه، فكذلك لا يصحّ أن يعبد نفسه. وألزم مَن قال إن الاتحاد لم يُوجِب كونهما واحدًا القول بأن عيسى يعبد بعضه. وهذا في الاستحالة كالأول.

وألزمهم أن يكون فعل اللاهوت هو فعل الناسوت عند الاتحاد. ومتى جاز ذلك، جاز أن تكون قدرتهما قدرة واحدة، وما له يقدر أحدهما له يقدر الآخر؛ فإن قدر الناسوت لذاته كاللاهوت، وجب كونهما مثلين؛ وكذلك إن قدر اللاهوت بقدرة كالناسوت.

وألزمهم القول بأن الأقنومين الآخرين يجوز عليهما الاتحاد كجوازه على أقنوم الكلمة، لأن جوهرهما واحد، فما يجوز على بعضها يجوز على سائرها.

وألزمهم القول باختلاف الأقانيم وتغايرها من حيث جاز على بعضها الاتحاد دون بعض.

ويلزمهم القول بأن الابن اتحد بمريم كاتحاده بعيسى، لأن عيسى بعض لها. وعلى هذا الوجه تأوّل بعضهم قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المَائدة: الآية ١١٦] أنه تعالى ذكره على جهة الإلزام، لأن عيسى إن كان إلـهًا من حيث اختصّ بأنه وُلِد لا من ذكر، فيجب كون مريم بهذه المنزلة؛ لأنها وُلِدَت لا عن وطء، وإن كان

شيخنا أبو علي، رحمه الله، حمله على ظاهره وأنه قد كان فيهم مَن يقول هذا القول.

وألزمهم القول بجواز التمانع بين هذه الأقانيم؛ لأن جوهرها إذا كان واحدًا فيجب كونها قادرة؛ وذلك يصحّح التمانع بينها، وذلك يُوجِب عجزها وضعفها أو ضعف بعضها. وبيّن أنه لا يمكنهم أن يتعلّقوا بالتثليث بقولهم إن إثباته حيًّا إذا لم يرجع به إلى ذاته فيجب أن يرجع به إلى غيره وكذلك إثباته عالمًا متكلِّمًا بأن قال إن كل هذا الإثبات يرجع به إلى ذاته سبحانه دون ما عداه؛ لأنه لا يمتنع أن يرجع بالصفات الكثيرة إلى ذات واحدة. وبيّن أنهم إذا قالوا في الإلٰه إنه إلٰه وجوهر وشيء وقديم، فلا بدَّ من أن يرجعوا بذلك إلى ذات واحدة، فغير ممتنع أن نقول بمثله فيما قدّمناه. وبيّن أن العلم والدلالة يقعان موقع الوصف والإثبات. وقد أوردنا فيه جملة تُغني عن الإعادة.

ويلزمهم أن يثبتوا له قدرة وسمعًا وبصرًا، من حيث أثبتوه قادرًا سميعًا بصيرًا؛ وذلك يُوجِب إثباته أقانيم كثيرة، ومتى رجعوا بذلك أجمع إلى ذاته سقطت علّتهم.

ويلزمهم أن يجعلوا الإلٰه هو أقنوم الأب الذي يثبت حيًّا عالمًا متكلِّمًا دون ما لأجله يصير حيًّا على طريقة الكُلَابية؛ وفي ذلك ترك قولهم.

وأما اختلاف عباراتهم في الاتحاد فقد حكيناه، ومَن عبّر عن الاتحاد بالحلول والامتزاج من النسطورية والملكانية فقد أبعد، لأن من قولهم إنهما لم يصيرا شيئًا واحدًا وإنهما طبيعتان على ما كانا. ولو جاز أن يقال فيما هذه حاله اتحد، لوجب في العرض إذا حلَّ في المحل أن يُوصَف هو والمحل بأنهما اتّحدا؛ وذلك فاسد.

[عبارتا «تجسّد» و«تأنّس»]

وأما مَن قال منهم «تجسّد» فلا تصحّ هذه العبارة على موضوع قولهم، لأنهم لا يثبتون اللاهوت جسدًا عند الاتحاد، إلا اليعقوبية إذا قالت إنهما صارا شيئًا واحدًا، ومتى قالوا ذلك لم يمكنهم إثباته متّحدًا، لأن جسد المسيح بعدما

ادّعوه من الاتحاد كما كان من قبل، فلا فرق بين أن يقولوا «تجسّد» وبين أن يقولوا في سائر الأقانيم، إن يقولوا، إنه تجسد بسائر الأجسام. وما أدّى إلى ذلك وجب فساده.

وكذلك قول مَن قال «تأنّس»، لأن اللاهوت لا يصحّ أن يصير إنسانًا. وكذلك قول مَن قال «تركب».

[اتّباعهم للسلف والرجوع إلى الكتب وتقليد التلامذة الأربعة]

فأما مَن عوَّل منهم في هذا الباب على اتّباع مَن سلف والرجوع إلى الكتب وتقليد التلامذة الأربعة فقوله ساقط، لأن الكلام في صفة القديم، عزَّ وجلَّ، وما يصحّ عليه وما لا يصحّ لا يجوز أن يرجع فيه إلى السمع. ولو ثبت ما ادّعوه سمعًا لوجب أن يتأوّل على وِفق ما يقتضيه، فكيف وموضوع مذهبهم التقليد والرجوع إلى خبر الأربعة، ولا يجوز أن يقع بخبر الأربعة العلم؟ فليس لهم أن يقولوا: إذا كان المسيح عندكم نبيًّا من أنبياء الله، فكيف يصحّ ادّعاؤكم إبطال مذهبنا مع أنه مأخوذ عنه؟ لأنّا نعلم كذبهم في ذلك وتقطع على أنه لم يأتِ إلا بما دلّ العقل عليه من التوحيد دون التثليث، ونعلم أنهم أخطأوا من جهة النقل والتأويل، لأن الذين أخذوا كتابهم عنهم: يوحنا ومتّى ولوقا ومارقس، وهذا مما يقرّون به، لأن المسيح لمّا فقد، وزعموا أنه قتل، وقتل أصحابه لم يبقَ أحد كان على دينه يؤدّي إليهم كتابه وشرعه إلا هؤلاء الأربعة. وزعموا أنهم أملوا الأناجيل بثلاث لغات. وقد عُلِم أن الأربعة يجوز عليهم التغيير والتبديل والتهمة للكذب؛ فكيف يصحّ الاعتماد على نقلهم فيما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز؟ وإنما صحّ لنا الاعتماد على ما قلناه، لأن نقلة كتابنا وأصول ديننا طائفة عظيمة لا يجوز عليها الاتفاق على الكذب، والعلم الضروري قد حصل لنا بما نقلوه؛ فلذلك صحّ ما قلناه.

ولهذه الطريقة أبطلنا ما نقلوه من قتل عيسى وصلبه؛ لأن أصل نقلهم هو هؤلاء الأربعة؛ وعوَّلوا على تقليدهم في ذلك. ولأن الصلب بعد القتل قد يغيِّر صورة المصلوب ويشبّه حاله بغيره. فمتى نُقِل ذلك، جاز أن تشتبه الحال فيه. وما هذه حاله من الأمور لا تعلم صحته باضطرار؛ لأن من شرط ما تُعلِّم

باضطرارٍ صحته أن يكون مما يلتبس الحال فيه؛ وقد قيل فيه إنه لا يمتنع أن يكون قد ألقى شُبهة عيسى على ذلك المصلوب، فلذلك اشتبه الحال فيه، وإن ذلك يصحّ، لأن الزمان كان زمان نبي يجوز نقض العادة فيه ويكون مُعجِزًا لذلك النبي. وما ذكرناه أولًا أولى أن يُعتمَد عليه؛ لأنّا نعلم بقوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النِّساء: الآية ١٥٧] أنه لا يمكن أن يكون النقل قد وقع على وجه يُوجِب العلم؛ لأن ذلك يُوجِب إبطال الأصل الذي نؤصله في الأخبار. وإنما اشتبه الحال فيه؛ لأن ذلك المصلوب وافق حال فقدهم لعيسى، فقوّى في الظن أنه المصلوب.

فليس يمكنهم مع ذلك أن يُوردوا في الإنجيل بصريح مقالتهم؛ وإنما قلّدوا فيه رؤساءهم مثل نسطور ويعقوب ومَن كان على دين الملك، ولذلك لا يثبت لهم على النظر قول، لأن مرجعهم فيه إلى التقليد دون الشُّبَه التي تُعتقد لأجلها المذاهب. ومتى أخذوا في النظر كان حالهم فيه مثل ما حُكِيَ عن بعضهم وقد سأله بعض أصحابنا فقال له: لِمَ جعلت أقنوم العلم ابنًا دون أقنوم الحياة؟ فقال: لأن العلم مذكّر والحياة مؤنية، فقال له السائل: فهلَّا قلت في الحياة إنها ابنة الله، لأن الحياة مؤنثة؟

[مقالة قرّة الملكي]

ومثل ما حُكِي لي عن قرّة الملكي، وهو رئيسهم، أنه اعتمد في التثليث على أن الله يجب أن يكون رئيسًا ولا يجوز أن يكون متّحدًا بالرئاسة على خلقه، لأن ذلك يُوجِب أن لا مِنّة له عليهم، إن كان خلقهم ليرؤس، فيجب أن تكون رئاسته قديمة، ولا بدّ من أن تكون رئاسة على مرؤوس. ولا يخلو ذلك المرؤوس من وجهين: إما أن يكون مثل الله في الجوهر أو أخسّ منه جوهرًا؛ فإن كان أخسّ منه جوهرًا، فقد حطّت رئاسة الله عن شرفها. لأن شرف الرئاسة أن تكون رئاسة على مَن هو مثله في الجوهر وعدله في الطبع، ولذلك متى قيل للرجل إنه رئيس الثور والحمار يغضب الغضب الشديد، فيجب أن يكون المرؤوس مثل الله في الجوهر. ثم لا تخلو رئاسته عليه من أن تكون بالقهر أو بالرِّضا، أو رئاسة طبيعية. ولا يجوز أن تكون بالقهر، لأنه لا يجوز أن يدخل على إلٰه هو مثل الله القهرُ، ولا يجوز أن تكون عن تراضٍ، لأن ما كان كذلك

فله ابتداء، وجائز أن لا يرضى به. فثبت أنها طبيعية، وهي كرئاسة الآباء على الأبناء وكرئاسة آدم على هابيل، فثبت أن له ابنًا وأنه مثله.

فقد أبناك ما حكيناه من شبههم أن أصل مقالتهم مأخوذ عن التقليد، لأن ما جرى هذا المجرى لا يجوز أن نعتقد لأجله مذهبًا. أترى هذا المستدلّ لم يعلم أن ما قاله يُوجِب عليه أن يثبت له صاحبة لأن يكون رئيسًا عليها، كما كان آدم رئيسًا على حوّاء. وهذه الرئاسة أقرب إلى الطبيعة من رئاسته على هابيل، لأن ذلك حادث. ومتى نُفي عنه الصاحبة بأمر ما لزمه بمثله نفي الابن.

وكيف يصحّ أن يتثبت بذلك ثلاثة أقانيم، وعلّته تُوجِب إثبات مرؤوس عليه فقط، وذلك يتمّ بالأقنومين. وبعد، فإن الرئاسة لا تستعمل في الله سبحانه أصلًا، وإنما تستعمل فيمن يجوز على مَن يتقدّم قومه بحال يَبِين به منهم، وذلك يستحيل عليه عزَّ وجلَّ، ولو أن قائلًا عارضه بأنه تعالى لا بدّ من أن يكون مالكًا وجوادًا وكريمًا وعزيزًا ويثبت بعد ذلك معاني وأقانيم له فما الذي كان ينفصل منه. ولم نُورِد هذه الشُّبهة لنتكلم على إبطالها، لأن الحال فيها ظاهر، لكن لننبّه على أن الأمر في قولهم على ما بيَّنّاه من أنه مأخوذ من التقليد. فأما تسميتهم الأقانيم خواص وصفات فقد أكثر الناس مكالمتهم فيه. والرجوع في ذلك إلى عبارات لا طائل في الكلام عليها، وما يتعلق بالمعنى فقد أتينا على فساده، سواء قالوا في الأقانيم إنها متغايرة ومختلفة، أو امتنعوا من ذلك، أو قالوا إنها غير الجوهر، أو ليست هي الجوهر، أو قالوا إنها هي الجوهر؛ لأن الكلام في إفساد جميع ذلك قد تقدّم.

[٧ ـ] فصل في إبطال ما ذهبوا إليه في المسيح وعبادته وما يتصل بذلك]

[اختلاف النصارى في أن المعبود منه ما هو؟]

اعلم أن النصارى أجمع ممّن حكينا قولهم ممَّن يدينون بعبادة المسيح، وإنما يختلفون في أن المعبود منه ما هو وفي أنه على أيّ وجه يُعبَد. وقولهم في ذلك مبني على قولهم في الاتحاد والتأنّس.

فمَن قال منهم إن المسيح جوهر واحد أقنوم واحد شخص واحد يقول فيه إنه يُعبَد في الحقيقة، لكنهم على فرقتين: فاليعقوبية تقول إنه إنسان وإلـه،

وإن كان جوهرًا واحدًا، لكنه إنسان من وجه، إله من وجه، كالإنسان الذي هو نفس من غير الوجه الذي هو جسد. وزعمت فرقة أخرى يقال لها الوليانية أن المسيح هو إلٰه من حيث هو إنسان، ولا يعقل لاهوت إلا من الوجه الذي هو ناسوت. فهاتان الفرقتان تقولان إنه يُعبَد في الحقيقة.

[مقولة الملكانية والمارونية]

فأما الملكانية والمارونية[1] والنسطورية فمن قولهم إن المسيح جوهران اثنان: لاهوت وناسوت، وإلٰه وإنسان؛ وإن اختلفوا فيما بينهم. فمنهم مَن قال: إن إرادتهما واحدة؛ ومنهم مَن قال: إنهما ذوا إرادتين.

ولا يمتنعون هؤلاء أجمع من القول بأن الإلٰه صُلب ناسوتُه وتأنّسُه ومات. ويقولون: مريم ولدت إلٰهًا، ولا يقولون: ولدت الإلٰه، لأنه يُوهِم أنها ولدت الأقانيم الثلاثة، إلا النسطورية فإنها تقول: إن المسيح الذي هو إلٰه وإنسان وُلد وصُلب، ولا تقول: إن الإلٰه وُلد وصُلِب. وأما اليعقوبية فإنها تقول بأن الإلٰه قُتِل وصُلِب في الحقيقة وإن اختلفوا في هل لحقه الألم أم لا، على ما حكيناه من قبل.

وربما قالوا: إن المسيح وُلد ولادتين: أحدهما باللاهوتية من الله قبل الدهور، والآخر بالناسوتية من مريم بعد الدهور.

واعلم أن الذي بيّنّاه من إبطال قولهم في الاتحاد يبطل جميع ما يذهبون إليه من أن المسيح يُعبَد ويَخلق الأجسام ويرزق وينعم وأنه الخالق للعالم والمستحق للعبادة بانفراده أو هو مع غيره، لأن الكلام في ذلك فرع عليه، وفساد ذلك يُغني عن فساده.

وما قدّمناه من الدلالة على أن الجسم لا يجوز أن يفعل الجسم والحياة والقدرة يُبطل قولهم بذلك أيضًا، لأن المعلوم من حال المسيح أنه جسم في الحقيقة، فكيف يصحّ أن يفعل ما يستوجب به العبادةَ على الأجسام الحيّة، مع أنه يستحيل أن يُنعِم عليها الإنعام الذي يستحق به العبادة؟

---

(١) أتباع يوحنا مارون، قال: المسيح له طبيعتان ومشيئة واحدة. وقرر مجمع القسطنطينية تكفيره (٦٨٠ م) إلى أن قبلتهم الكنيسة الكاثوليكية سنة ١١٨٢ م. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، للدكتور الحفني ص ٧٢٤).

ولا فرق، والحال هذه، بين مَن قال بعبادته أو بعبادة سائر الأنبياء أو سائر الأجسام، لأن العبادة إنما تُستحق بقدر من النِّعَم عظيم لا توازنها نعمة. ولذلك لا يستحق بعض العباد من بعضٍ العبادةَ، على تفاوت أحوالهم في إنعام بعضهم على بعض في الكثرة والقلّة، من حيث لم يختص ما يحصل من جهتهم من النِّعم بما تختص به نِعَم القديم، جلَّ وعزَّ، لأنه يختص بأمور: أحدها أنه الأصل في النِّعَم لأنه لولاه لَمَا صحَّ سائر النِّعَم، فصار من هذا الوجه كأن جميع النِّعَم منه، وثانيه أنه قد بلغ قدرًا لا يجوز أن توازنه نِعَم غيره، وثالثه لأن نِعَم غيره نِعَمٌ منه، لأنه إنما صار مالِكًا له على وجه يصحّ أن يُنعم به على غيره بأمور من جهة الله تعالى، إما في النِّعَم أو فيه أو في المُنعَم عليه. وقد علم أن هذه الوجوه يستحيل حصولها إلا للقديم تعالى، فيجب أن يختص باستحقاق العبادة دون غيره، وإن كان غيره من المُنعِمِين قد يستحق الشكر بقدر إنعامه على غيره، على ما نعلمه من ذلك في الشاهد، لأن العلم بحسن شكر المنعم وبأن المنعِم يستحقه وأنه يجب على المنعَم عليه ضروري في كثير من الأحوال. والعلم بأن العبادة يقبح فِعلها بكثير من المُنعِمِين معلوم باضطرار في كثير من الأحوال.

فكل ذلك يبيِّن أن الجسم لا يجوز أن يستحق العبادة على وجه، وفي ذلك إبطال قولهم بأن المسيح يجب أن يُعبَد. على أن مَن قال منهم إنه إلٰه في الحقيقة وإن الجوهرين قد صارا واحدًا يلزمه أن يجوِّز كون الإلٰه جسمًا محدودًا آكِلًا شاربًا، لأنه إن لم يجوِّز ذلك لزمه القول باستحالة ذلك أجمع على المسيح، مع عِلمنا بفساده. وقد علمنا أن جواز ذلك على الإلٰه يستحيل لما دللنا به على حدوث الأجسام وتكلمنا به على المجسمة من وجوه الأدلة.

على أن المعلوم من حال المسيح أنه كان يَعبُد ويدعو إلى العبادة، فكيف يجوز أن يُقال إنه معبود في الحقيقة؟ وكيف يصحّ من المعبود أن يعبد نفسه؟ ولو جاز ذلك لجاز أن يكون خالقًا لنفسه ومُنعِمًا عليها وإلٰهًا لها، وكل ذلك متناقض مستحيل.

على أنه يجب على قولهم أن يجوز عليه الموت والآلام، ولو صحَّ ذلك منه، لم يمتنع أن يُعَذَّب ويُثاب. ومَن هذه حاله، لم تحقّ له العبادة، وكان حاله في الحاجة كحال سائر الأجسام.

ولا يمكنهم أن يقولوا: إن ما لحقه من القتل والصلب بزعمهم تخييل وليس بحقيقة، لأنهم يجعلون اللاهوت هو الناسوت وقد ثبت قتل الناسوت عندهم أو موته، ولا يصح أن يلحقه ذلك ولا يألم، وذلك يُوجِب أن يكون الإلٰه يألم في الحقيقة.

[شُبهة على الجوهرين والطبيعتين]

وأما مَن قال بالجوهرين والطبيعتين فيجب أن يصرفوا العبادة إلى اللاهوت دون الناسوت؛ وذلك يُبطِل قولهم أن المعبود هو المسيح، بل يجب أن يقولوا إنه الأقنوم اللاهوتي. فإن قالوا: إن قولنا «المسيح» يحتوي على اللاهوت والناسوت؛ فلذلك أجزنا عبادته، قيل لهم: فيجب أن لا يجوزوا أن يكون المسيح هو المعبود؛ لأن هذا القول ينتظم مع المعبود غيرَه. ولا فرق بين قولهم إن المسيح يُعبَد ويَخلق ويَرزق وبين قولهم إن المسيح يستحيل أن يأكل ويشرب ويُصلَب ويُقتل؛ لأنه متى جاز أن يُضاف إلى الله ما لا يصحّ إلّا على اللاهوت من العبادة وغيرها، جاز أن يُنفى عنه ما يستحيل على اللاهوت وإن صحّ على الناسوت من الأكل والشرب والصّلب وغيره.

على أنه يلزمهم القول بأن الإلٰه كائن من النطفة أو مولود من مريم على ما يذهبون إليه، إما على بعض الوجوه أو من كل وجه.

[مقالة الجاحظ]

وقد قال شيخنا أبو عثمان الجاحظ: إن الذي يتقصَّى حكاية قولهم ليتبين الوجه في إبطاله؛ وإلا فقد كان يجب تبرئة القديم تعالى عن أن يذكر بهذه الأذكار، تعالى الله عن قولهم علوًّا كبيرًا(١).

[شُبهة على أن عبادتهم للمسيح لأنه الوسط بيننا وبين اللاهوت]

فإن قال منهم قائل: إنّا نعبد المسيح، لا لأنه لاهوت، أو اتحد به اللاهوت، لكن لأنه الوسط بيننا وبين اللاهوت فيما نعرفه من قبَله. فلعظيم نعمته ومقاربتها لنعمة القديم، جلَّ وعزَّ، حسن منا عبادته. قيل لهم: إن أول

(١) ليس هذا في المنشور من الرد على النصارى للجاحظ.

ما في هذا الباب أنه يجب حسن عبادة جميع الأنبياء لهذه العلة، ويُوجِب أن يحسن منّا عبادة الآباء وسائر مَن عظمت نعمته علينا وأياديه لدينا بحسب نِعَمه، لأنه لا يمكنهم أن يخصّوا نِعَم المسيح بما تنفصل به من نِعَم مَن ذكرناه على حسب ما بيَّنَّاه من اختصاص نِعَمه، جلَّ وعزَّ، بالأمور التي تبِين بها من نِعَم غيره. وليس في نِعَم المسيح أكثر من أنه أزيد من نِعَم غيره. وذلك يُوجِب عليهم ما ذكرناه من الوجهين. ولسنا نُجيز أن يكون ما أمر الله به من السجود لآدم عبادةً له؛ لأن العبادة لا تحقّ إلا لله؛ عزَّ وجلَّ، وإنما أمر سبحانه بالسجود وغيره على جهة التقرّب إليه والعبادة له، عزَّ وجلَّ، بذلك دلالة على فضل آدم، عليه السلام. وليست العبادة مما تتغيَّر حالها بالأمر أو يكشف عن حالها، فتحسن من جهة السمع كما تقوله في العبادات الشرعية. وإذا لم يصحّ أن يستحق الشكر من غير نعمة فيجب أن لا يصحّ استحقاق العبادة من غير النعمة المخصوصة التي ذكرناها. ولو جاز أن يحسن بالأمر لجاز مثله في الشكر، ولذلك قلنا إن الشكر والمدح والتعظيم لا تحسن إلا باستحقاق. ونحن نذكر الكلام في أن العبادة لا يستحقها إلا الله تعالى وفي بيان العبادة ومفارقتها للشكر وما يتصل بذلك في باب الوعيد. وفيما ذكرناه الآن مُقنِع.

[معجزات المسيح]

وأما ما يذكرونه مما يجري مجرى الطعن فيما ندّعيه من أنه تكلم في المهد وأنه لو كان له أصل لاشتهر وظهر فيهم كاشتهار سائر معجزاته، فالقول فيه يُذكَر في باب المعجزات والأخبار. وكذلك القول فيما يعترضون به على القرآن؛ من نحو قولهم إن فيه إثبات إدريس ونوح وغيرهم أنبياء، ولم يكونوا كذلك، أو إن فيه أنه تعالى لم يرسل ممَّن يُوحَى إليه إلا الرجال، وليس الأمر كذلك، وإنه قال: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المَائدة: الآية ١١٦]، ولم يقل ذلك أحد من النصارى، وإن فيه أن اليهود قالت: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٨١]، وأن ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المَائدة: الآية ٦٤]، وأنها قالت في عُزَيْرٍ أنه ابن الله، والمعلوم من حالها أنها لم تقل ذلك، إلى ما شاكل هذا يجيء في المعجزات، فلا وجه لذِكره الآن.

[د ـ] الكلام على الصابئين[١]

[العالم صُنِع من الهيولى]

ذكر الحسن بن موسى أنهم اختلفوا في العالم. فزعم قوم من قدمائهم أن هيولى كان لم يزل وأن صانعًا لم يزل، ثم صنع عالمًا من ذلك الهيولى. وزعم الباقون منهم أن العالم محدَث وأن له صانعًا لم يزل، غيرُ مشبهٍ لشيء من العالم، حكيم لا يجهل، قوي لا يعجز، جواد لا يبخل، خلق الفلَك حيًّا ناطقًا سميعًا بصيرًا، وأنه دبّر ما في هذا العالم، وسمّوا الكواكب التي فيه الملائكة، وكثير منهم سمّاها آلهة وعظموا قدرها، وعبدوها، وبنوا لها بيوت عبادات على عدد السبعة الكواكب، ويدعون أن بيت الله الحرام أحدها، وهو بيت زُحَل، وإنما بقي، لأن زُحَل يدلّ على البقاء والثبات وطول المدة.

[الله لا يُوصَف إلَّا بالنفي]

وقال بعضهم: لا يُوصَف الله إلا بالنفي دون الإثبات، فيقال ليس بمحدَث، ولا موات، ولا جاهل، ولا عاجز، ولا سفيه، قالوا: لئلا يقع به تشبيه. ويدّعون لهم أنبياء وشرائع مخصوصة[٢].

[العالم لا يُعاد]

وحُكِي عن أحمد بن الطيب: إن الصابئين يزعمون في العالم أنه لا يُعاد، وليس وراء هذه الدار دار غيرها لثواب، وأن الثواب في الدنيا بالكرور في النعيم واللذّات، والعقاب في التناسخ في أنواع البهائم.

---

(١) هم الذين يعرفون الله وحده، وليست لهم شريعة يعملون بها، وليس لديهم كتاب ولا رسول، وهم موحِّدون، ويعتقدون تأثير النجوم. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، للدكتور الحفني ص ٤٥٩).

(٢) راجع: نقد العلم والعلماء أو تلبيس إبليس، لابن الجوزي، الطبعة الأولى، القاهرة سنة ١٣٤٠، ص ٧٩.

[هم على دين شيث بن آدم]

وفيهم طبقة يتّسمون بذلك سوى أهل حران يزعمون أنهم على دين شيث وأنه المبعوث إليهم، وفي يدهم كتابه الذي أنزله الله عليه، وكان مات في أيام الطوفان، فجاءهم نوح به على أنه حفظه، لا على أنه أنزل عليه.

واعلم أن ليس في قولهم الذي حكيناه شيء إلا وقد تقدَّم في الأبواب التي أمليناها فسادُه، لأنّا قد بيَّنّا أن الأجسام محدَثة، وأن القول بالهيولى ساقط. وبيَّنّا أن الكواكب إذا كان أجسامًا لا يصحّ أن تفعل الأجسام ولا أن تكون آلهة، وبيَّنّا إبطال القول بأنها مدبِّرة حيّة، وبيَّنّا فيما تقدَّم أن القديم، عزَّ وجلَّ، يُوصَف بالنفي والإثبات جميعًا، وسنبيِّن القول في ذلك من بعد عند الأسماء والصفات، وبيَّنّا أن التشبيه لا يقع بالأسماء والصفات وإنما يقع بالاشتراك في الصفة الذاتية، وبيَّنّا أن الأجسام إذا كانت محدَثة، فيجب جواز العدم عليها. وسنبيِّن من بعد القولَ بإثبات المعاد والجنة والنار، وإبطال القول بالتناسخ وانقطاع الثواب والعقاب.

[ما يقوله الفقهاء في أن الصابئين صنف من النصارى وأنهم من أهل الكتاب]

واعلم أن ما يقوله الفقهاء في كتبهم من أن الصابئين صنف من النصارى وأنهم من أهل الكتاب وتؤخَذ منهم الجزية لا تَعَلُّقَ له بما حكيناه من أقاويلهم، لأنهم يقولون بنفي النبوّات، ويجعلون الأنبياء بخلاف ما ندّعيه من الصفات، فيدّعون للكواكب التدبير. وكل ذلك لا يليق بالشرائع، لأن العقل يُحيله وليس بينه وبين أقاويل النصارى شبه، فيدّعي أنهم صنف منهم، وإن كان لا يمتنع وُرُود الشرع بإقرارهم على ما هم عليه وأخذ الجزية منهم، وإن بايَن قولهم قول أهل الكتاب.

ولا يمتنع أن تكون الفرقة التي حكينا عنها أنها تدّعي التمسك بشريعة شيث بن آدم هي التي أراد الفقهاء دون الحرّانيين. وقد قيل إنه جرى في أمرهم في أيام بعض الخلفاء ضرب من الحيلة اعتصموا به من القتل وأوهموا أنهم

صنف من النصارى. ولا يمتنع أيضًا أن يكون الذي أراده الفقهاء بالصابئين انقرضوا، وأوهم هؤلاء أنهم موافقون لهم اعتصامًا من القتل.

فأما الكلام على المنجِّمين وأصحاب الفلك فقد مضى القول فيه، لأن أكثر ما يعتقدونه ويقع بيننا وبينهم الخلاف فيه فهو قولهم بقِدَم الأجسام أو الفلك وأنها مدبِّرة أو بعضها والقول بالطبائع. وكل ذلك مما بيَّنَّا فساده.

[هـ ـ] الكلام على أهل الأصنام ومذاهب العرب في الجاهلية

[مقالة أهل الهند والصين في أن الله جسم ذو صورة والملائكة أجسام حسنة. . .]

حكى الحسن بن موسى عن أبي معشر المنجم(١) أن كثيرًا من أهل الهند والصين كانوا يعتقدون أن لله ملائكة، أنه جسم ذو صورة كأحسن الصور، والملائكة أجسام حسنة، وأنه وملائكته مُحتَجِبون بالسماء، فدعاهم ذلك إلى اتخاذ أصنام على صورة الملائكة يعبدونها ويقرِّبون لها القرابين لشبهها عندهم بالله ويقدرون فيها أنها تنفعهم. فلم يزالوا كذلك حتى قال بعض مَن كان عندهم في حكم الأنبياء: إن الأفلاك والكواكب أقرب مرتبة إلى الله وإنها حيّة ناطقة مدبِّرة، فعظَّموها وقرَّبوا إليها القرابين. فمكثوا على ذلك دهرًا. فلما رأوا الكواكب تختفي بالنهار وفي بعض أوقات الليل بغيوم وغيرها، أشار عليهم بعض رؤسائهم بأن يجعلوا لها أصنامًا ليروها في كل وقت فجعلوا لها أصنامًا على عدد الكواكب السبعة وأن كل صنف يعظِّم كوكبًا معلومًا بجنس من القربان. واعتقدوا أنهم إذا عظَّموا الأصنام تحرَّكت الكواكب لهم بما يحبّون. وبنوا لكل صنم هيكلًا، وسمّوا ذلك البيت باسم الكوكب. فلم يزالوا كذلك حتى طال عهدهم فعادوا إلى عبادة الأصنام والسجود لها.

(١) أبو معشر المنجم . . . ـ ٢٧٢ هـ: هو جعفر بن محمد بن عمر البلخي، أبو معشر: عالِم فلكي مشهور، كان أولًا من أصحاب الحديث، وتعلَّم النجوم متأخِّرًا في العمر، من تصانيفه: «الملاحم» و«الدول والمِلَل» و«الأمطار والرياح» و«كتاب الطبائع». توفي سنة ٨٨٦ م. (الفهرست لابن النديم ١/٢٧٧؛ القفطي ص ١٠٦؛ ابن خلكان ١/١١٢).

[الملك جمشيد
أول مَن عظَّم النار ودعا الناس إلى تعظيمها]

وذكر أهل فارس أن جمشيد الملك أول مَن عظَّم النار، ودعا الناس إلى تعظيمها لشبهها بالشمس والكواكب في الضوء.

[نقل بعض العرب أصنام الشام إلى مكّة]

ثم نقل بعض العرب أصنام الشام إلى مكّة، ودعا الناس إلى تعظيمها، إلى أن أظهر الله الإسلام.

[مذاهب العرب قبل الإسلام]

وحُكِي عن أبي عيسى الورّاق أنه قال في العرب إنها كانت صنوفًا شتى، فمنهم مَن أقرّ بالخالق وبالابتداء(١) والإعادة(٢)، وأنكروا الرُّسُل، وعبدوا الأصنام لتقرّبهم إلى الله زلفى وحجّوا إليها ونحروا لها الهدايا، ونسكوا لها المناسك، وأحلّوا لها وحرموا.

ومنهم صنف أقرّوا بالخالق وأنكروا الإعادة والبعث والنشور.

ومنهم مَن أنكر الخالق ومال إلى التعطيل والقول بالدهر، وهم الذين أخبر القرآن عن قولهم: ﴿مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجَاثِيَة: الآية ٢٤].

ومنهم مَن مالَ إلى اليهودية أو النصرانية.

---

(١) الإبداء: الإيجاد إذا لم يكن مسبوقًا بمثله، سُمِّي إبداءً. (علم اليقين في أصول الدين ١/ ١٣٧).

(٢) الإعادة: تجديد الخلق بعد الفناء إلى ما كان عليه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٣).

وممّن كان يقرّ بالخالق والإعادة والثواب والعذاب عبد المطّلب بن هاشم[١] وزيد بن عمرو بن نفيل[٢] وقس بن ساعدة[٣]. وقد رُوِي عنهم من الأخبار ما يدلّ على ذلك.

وقد أخبر الله تعالى عن بعضهم أنه أنكر الإعادة والبعث بقوله: ﴿بَلْ قَالُوا۟ مِثْلَ مَا قَالَ ٱلْأَوَّلُونَ ﴿٨١﴾ قَالُوٓا۟ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿٨٢﴾ لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَءَابَآؤُنَا هَٰذَا مِن قَبْلُ﴾ [المؤمنون: الآيات ٨١ - ٨٣][٤]؛ [وقوله عنهم أيضًا]: ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿١٦﴾ أَوَ ءَابَآؤُنَا ٱلْأَوَّلُونَ ﴿١٧﴾﴾ [الصافات: الآيتان ١٦، ١٧].

وكان فيهم قوم يعبدون الملائكة، ويزعمون أنها بنات الله، لتشفع لهم إلى الله.

ومنهم مَن يدّعي لله ولدًا ويتخذه إلـهًا من دونه.

ومنهم مَن يعبد الأصنام لتقرِّبَهم إلى الله زُلفى. وقد حكى، جلَّ وعزَّ، عنهم ذلك بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ [الأعراف: الآية ١٩٤]، وقوله: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ﴾ [الفرقان: الآية ٥٥]. وقد عبد الأصنام قومٌ من أهل الهند والسّند وغيرهما.

وقد أخبر الله تعالى عن قوم نوح بذلك فقال: ﴿وَقَالُوا۟ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴿٢٣﴾ وَقَدْ أَضَلُّوا۟ كَثِيرًا﴾ [نوح: الآيتان ٢٣، ٢٤].

---

(١) عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، أبو الحارث، زعيم قريش في الجاهلية، كانت له السقاية والرّفادة، وهو جدّ رسول الله ﷺ، توفي سنة ٥٧٩ م. (ابن الأثير ٢/ ٤؛ الطبري ٢/ ١٧٦؛ تاريخ الخميس ١/ ٢٥٣؛ اليعقوبي ١/ ٢٠٣).

(٢) زيد بن عمرو بن نفيل بن عبد العزّى القرشي العددي، نصير المرأة في الجاهلية، وأحد الحكماء، وهو ابن عمّ عمر بن الخطاب، لم يدرك الإسلام وكان يكره عبادة الأوثان وقد عَبَدَ الله على دين إبراهيم، توفي ٦٠٦ م. (الأغاني ٣/ ١٥؛ طبقات ابن سعد؛ الإصابة؛ تاريخ الإسلام للذهبي؛ بلوغ الأرب للآلوسي).

(٣) قس بن ساعدة بن عمرو بن عدي بن مالك، من بني إياد، أحد حكماء العرب وخطيبهم في الجاهلية، كان أسقف نجران، قال عنه الرسول ﷺ: «يُحشَر أُمة وحده». توفي ٦٠٠ م. (البيان والتبيين ١/ ٢٧؛ الأغاني ١٤/ ٤٠؛ عيون الأثر ١/ ٦٨؛ خزانة البغدادي ١/ ٢٦٧).

(٤) خلط الناسخ بين هذه الآيات والآيات التالية عن سهو ونسيان بعض الكلمات مما اضطرنا إلى إضافة ما بين أنصاف المربعات للتمييز والتصحيح.

واعلم أن الكلام عليهم قد تقدّم؛ لأنّا قد دللنا على إبطال القول بقِدَم الأجسام وأنه لا بدّ من إثبات صانع مدبِّرٍ قديم، ودللنا على أن الجسم لا يجوز أن يفعل الجسم، وذلك يُبطِل قول مَن قال منهم بالدهر والتعطيل وأن الكواكب تدبر وتخلق الأجسام. وقد دللنا على أنه سبحانه لا يجوز أن يكون جسمًا ذا صورة؛ وذلك يُبطِل قولهم بأن له صورة وأنه يصحّ أن تمثّل به الأصنام وغيرها فتُعبَد لتجري العبادة لها مجرى العبادة له. على أن العبادة لا تحق إلا لله تعالى، ولا يصحّ أن يُعبَد غيره ولا يحسن ذلك لما قدّمناه من قبل. فكيف يقال: ﴿أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: الآية ٣٥]، ﴿لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: الآية ٣]؟ وكيف يصحّ أن يقال إنها تُقرِّب إلى الله، وهي مما يستحيل أن يفعل ويختار؟ وإنما كان يصحّ أن تكون مُقرِّبة لمَن يعبدها إلى الله لو كان لها اختيار. وكيف يصحّ أن تكون مقرِّبة لهم إلى الله بعبادتها، مع أنها معصية؟ والتقرّب إلى الله بالمعصية لا يحسن؛ ولا يقع معنى التقرّب به؛ لأن التقرّب إليه هو طلب المنزلة والرِّفْعَة منه بالعبادة؛ فما كان قبيحًا من الأفعال فلا يُستحقّ به ذلك؛ ولا يصحّ أن يقال إن معنى التقرّب يقع به. وذلك يُبطِل عبادتهم للصنم لهذه البغية، كما يُبطِل عبادتهم للصنم على سبيل أنه الخالق الإله. فلا فرق بين قبح عبادة الصنم في الوجه الأول والوجه الثاني.

[شُبهة على جواز وُرُود التعبّد بعبادة الأصنام والسجود لها]

فإن قال قائل: أتجوِّزون ورود التعبّد بعبادة الأصنام والسجود لها على وجه من الوجوه؟ قيل له: أما عبادتها في الحقيقة فلا تجوز؛ لأنّا قد بيَّنّا أن العبادة لا تحسن إلا لمَن أنعم نِعَمًا مخصوصة؛ كما لا يحسن الشكر إلا للمُنعِم؛ لأن العبادة هي ضرب من الخضوع والتذلّل للمعبود بأفعال مخصوصة. وقد علمنا أن هذا المعنى لا يصحّ في الأصنام. فأما ورود العبادة بأن تُجعَل بعضُ الأصنام أو بعضُ الأجسام كالقبلة، فكان لا يمتنع لو وردت به كما وردت العبادة بأن نعبد الله بصلواتنا إلى جهة الكعبة.

وأما تعبّد الصنم ليقرِّبنا إلى الله فمما يستحيل ورود العبادة به لِما قدّمناه. وذلك يبيِّن أن مَن عَبد من المتقدِّمين الصنمَ فقد أخطأ على كل وجه.

والوجه الذي جوّزنا العبادة به لا يكون العبادة للصنم ولا السجود له، بل يكون عبادةً لله تعالى وسجودًا له وتقرّبًا إليه، وإن كان مَن عبد الله على هذا الوجه، دون وُرُود السمع به، فقد غلط أيضًا، لأن مثل هذه العبادة إنما تحسن متى حصلت فيه مصلحة ولطف. وذلك لا يعلم إلا بالسمع، ولا مجال للعقل فيه.

وهذه جملة تُغني عن الإطالة بذِكر أسباب عبادة الأصنام ممّن وقعت منه، لأن الكشف عن أسباب ما يقدم الناس عليه من الخطأ لا فائدة فيه.

[الباب الثاني: أسماء الله تعالى]

[أ -] الكلام في ما يتعلق بأسماء الله تعالى وصفاته وما يدخل فيه من الفصول

[١ -] فصل في صحة المواضعة على اللغات وما يتصل بذلك

[الاسم يصير اسمًا للمسمَّى بالقصد]

اعلم أن الاسم إنما يصير اسمًا للمسمَّى بالقصد، ولولا ذلك لم يكن بأن يكون اسمًا له أولى من غيره. وهذا معلوم من حال مَن يريد أن يسمِّي الشيء باسم، لأنه إنما يجعله اسمًا له بضرب من القصد يبيِّن ذلك أن حقيقة الحروف لا تتعلق بالمُسَمَّى لشيء يرجع إليه كتعلّق العلم والقدرة بما يتعلقان به، فلا بدَّ من أمر آخر يُوجِب تعلّقه بالمسمَّى، وليس هناك ما يُوجِب ذلك فيه سوى القصد والإرادة. يؤيد ذلك أن الاسم الواحد قد يختلف مُسَمَّاه بحسب اللغات لما اختلفت المقاصد فيه. فلولا أنه يتعلق بالمسمى بحسب القصد، لم يصحّ ذلك فيه، ولذلك يصحّ تبديل الأسماء من مسمى إلى سواه بحسب القصد.

فإذا صحَّ ما قدَّمناه لم يمتنع أن يواضع زيدًا عمرًا ويواطئه على أن الاسم المخصوص لا يستعملانه إلا ويقصدان به مسمى مخصوصًا، فيصير بمواضعتهما اسمًا له، ويُراد بذلك أنه مع بقاء المواضعة والمواطأة، متى أطلق أحدهما ذلك، فالمعلوم أو المظنون من حاله أنه يريد به الأمر الأول، إذ كانت المواضعة مطلقة في الأوقات من غير تخصيص. ولذلك يصحّ منهما نقض هذه المواضعة وتبديلها بأخرى. وذلك يبيِّن أن ما تواضعوا عليه إنما يثبت مع بقاء حكم المواضعة وأن نقض ذلك وإبطاله يصحّ، وذلك بيِّن في المقاصد.

ألا ترى أن المريد من غيره الشيء قد يصحّ أن ينقض ذلك بأن يكرهه فيخرج المراد ذلك منه من أن يكون طائعًا بفعله إلى أن يكون عاصيًا، ومن أن يكون مرضيًا إلى أن يكون مسخطًا؟ فكذلك ما قلناه.

ومتى صحَّ أن يُواضع زيدٌ عمرًا على جعل الكلمة المخصوصة اسمًا لمسمًّى مخصوص، لم يمتنع أن يعرف ذلك من حالهما غيرهما فيتبعهما في المواضعة ويصير لغة للجماعة. ولا يجب أن لا يكون ذلك لغة إلا لمَن حصل منه المواضعة؛ ولذلك يقال في اللغة العربية إنها لغة لسائر مَن تحدَّث إذا اتّبع مَن تقدّم في المواضعة.

[شُــــبهة]

فإن قال قائل: وكيف يخطر ببال المواضع لغيره هذه الحروف وكيفية نظامها بالبال حتى يواضع عليه؟ ولو صحَّ أن يبتدىء بذلك من غير علم متقدِّم به، لصحَّ في سائر الأفعال المُحكَمَة أن تقع من غير عالم بكيفيتها؛ وفي هذا من الفساد ما لا خفاء فيه، قيل له: إنه كما يعرف العاقل الحركات ويفصل بين المختلف منها، فغير ممتنع أن يعرف الأصوات ويفصل بين المختلف منها، لأنه قادر على الأمرين؛ وتختصّ الأصوات بأنها أظهر، من حيث كانت مدركة. وإذا صَّح أن يعرفه لم يمتنع أن يحدِّثه حالًا بعد حال، ويقطعه، ولا يمتنع أن ينظمه تارة ويفرِّقه أخرى. ولا يمتنع أن يعرف كيفية نظمه وتقديم بعض حروفه على بعض، لأن العلم بذلك كله ظاهر. فإذا علم ذلك وعلم المُسَمَّيات لم يمتنع أن يتواضع على جعله اسمًا لها على ما بيَّنّاه بالمواطأة والمواضعة كما لا يمتنع الآن أن يُواضع أحدنا الآخر على ضرب من الحركات وغيرها وإن لم تتقدم عليه مواضعة من أحد. ولا يحتاج في العلم بنظام الحروف واتحادها إلى تقدّم العلم لأن ذلك مما يقدر عليه، فلا يمتنع وقوعه منه وعلمه به، وإن كان بعد المواضعة على جملة منه لا بدّ من معرفته حتى يصحّ أن يستعمل على ما تقتضيه تلك المواضعة، من حيث لا يتفق من الواحد منا موافقة الغير في مقاصده، وإن صحَّ منه الابتداء بمثله. فإن قال: ولِمَ اختار العاقل المواضعة على الكلام وجنس الأصوات دون الحركات وسائر ما في مقدوره؟ وهلَّا يدلّ ذلك على أن المواضعة لا تصح، وأن من حق الأسماء أن تكون توقيفًا؟ قيل له: إن المواضع لغيره كما يجوز أن يختار المواضعة على الحركات وغيرها فقد يصحّ أن يواضع على الأصوات المقطعة، فأيّ واحد منها اختار أن يواضع عليه صحَّ، وفي ذلك إسقاط السؤال.

وإنما اختار أهل المواضعة الكلام في ذلك دون غيره، لأنه أوسع بابًا من غيره، فيتشعَّب بمقدار ما يحتاج إليه من الأسماء للمُسَمَّيات، وذلك يتعذَّر فيما عَداه من الأفعال، ولأنه يُدرَك، فهو أقرب إلى أن تُعرَف به المقاصد من غيره من الأفعال، ولأنه مما لا تمسّ الحاجة إليه لغير المواضعة، فهو يخالف في ذلك سائر الأفعال. ولذلك وقعت اختيار المواضعة عليه دون غيره. فإن قال: هَبْ أنه يصحّ لكم ما ذكرتموه، فكيف يصحّ أن تدعوا المواضعة على الحروف وتفصيلها والأسماء والأفعال وكيفية ترتيبها، ولَأن جاز ذلك، ليجوزنَّ استدراك معرفة المصالح ودقائق الأفعال المُحكَمَة على جهة الابتداء؟ قيل له: إن مَن عرف صحة المواضعة على الأسماء واختلافها، علم عند التأمّل صحة مثله في الحروف، لأنه إذا واطأ غيره علم أن قوله زيد اسم لشخص معيّن وعمرو اسم لشخص معيّن وأن الضرب اسم لفعل معين وأن مَن فَعَله يقال له ضَرَب فهو ضارب، وعلم أن الاشتراك في هذا الفعل قد يقع في هذين الشخصين، لم يمتنع أن يواضع غيره على أنه إذا أراد الإخبار عنهما بأن غيرهما ضربهما أن يُدخل في اسميهما حرفًا مخصوصًا نحو الواو والفاء فنقول: ضرب فلان زيدًا وعمرًا، وذلك مما يتأتّى من أحدنا في الحركات التي المواضعة عليها أغمض، وليس ذلك من المصالح التي سبيل العلم بها معرفة العواقب وما يكون في اختيار المُكَلَّف بسبيل، ولا بينه وبين الإخبار عمّا كان أو يكون على طريق الابتداء والتنجيب بشبيه، فالتعلّق بذلك لا يصحّ.

[شُـــبهة]

فإن قال قائل: فما الشرط الذي معه تصح المواضعة؟ وكيف السبيل إلى العلم بالمقاصد مع أنها لا تُدرَك ولا يُدرَك محلّها؟ قيل له: إن من شرط المُواضعة أن لا تصحّ أولًا إلا فيمن يعرف قصده باضطرار؛ لأنه لا طريق إلى العلم بالمقاصد على جهة الاكتساب بالكلام وتعلقه بالمسمَّى، وإنما قُدِّمت المواضعة، ولذلك نقول إنه تعالى لا يصحّ أن يخاطبنا على وجه نعرف بخطابه المراد إلا بعد تقدّم المواضعة منّا على بعض اللغات. ويفارق ذلك علمُنا بأنه مريد لِما يُحدثه ويفعله على الوجوه التي يفعله عليها، لأن الفعل قد دلَّ على أن من حق العالم بالشيء أن يكون مُريدًا، ومن حق الحكيم أن يريد إحداث الشيء

على الوجه الذي يحسن حدوثه عليه. والكلام مما لا يصحّ أن يعلم بالعقل تعلّقه بأمر مخصوص وأنه لا يصحّ أن يتعلق إلا به، فلا يصحّ أن يُستَفاد بكلامه المرادُ إلا بعد تقدّم المواضعة على ما قدّمناه، وثبتة أن من شرط صحة المواضعة أولًا العلم بالمقاصد ضرورة.

فإن قال: فكيف السبيل إلى العلم بأن زيدًا قصد بالاسم مسمًّى مخصوصًا؟ قيل له: متى عيَّنه بالإشارة وفصل بينه بها وبين غيره، حصل الاضطرار إلى القصد. والإشارة المعينة للمُشار إليه طريق العلم الضروري بأن المشير قصده بالاسم دون غيره، فتعلم عند ذلك المواضعة على ما قدّمناه. فإن قال: فيجب أن لا تصحّ المواضعة إلا بتقدّم الإشارة؟ قيل له: كذلك نقول، لأن الإشارة أو ما يقوم مقامها إذا لم تحصل، لم يعلم أنه قصد بالاسم المسمَّى المخصوص، وإنما يصحّ منّا لأن المواضعة من غير إشارة لتقدّم اللغة التي نتمكن بها من المواضعة على لغة أخرى.

وأما أول المواضعات فلا بدّ فيه من تقدّم الإشارة التي تخصِّص المسمى، لأنه لا يمكن أن يقال إنه يخصِّصه بالكناية؛ لأنها تبع للكلام، فلا يصحّ حصولها ولما حصلت المواضعة على الكلام. ولذلك جوّزنا من القديم تعالى تعليمه لغة بعد تقدّم المواضعة على لغة، ولم نجوِّز أن يبتدىء بالمواضعة لاستحالة الإشارة عليه سبحانه. فإن قيل: كانت الإشارة إنما تُراد في المواضعة ليتوصّل بها إلى قصد المسمى وجعله الاسم اسمًا لمسمى مخصوص، فهلَّا صحَّ منه، جلَّ وعزَّ، المواضعة بأن يضطرنا إلى مقاصده بالاسم من غير إشارة؟ قيل له: إنّا لو جوَّزنا ذلك لم نمنع من صحة المواضعة منّا على اللغات؛ وهو الذي قصدنا تصحيحه. لكن الدلالة قد دلّت على أن القديم، جلَّ وعزَّ، لا يجوز أن نعلم قصده باضطرار في حال التكليف كما لا نعلم ذاته باضطرار في حال التكليف. فإن قيل: أليس الواحد منّا إذا أشار إلى غيره، فلا بدَّ له من أن يقول عند الإشارة قولًا، فكيف يصحّ أن يشير إلى الشيء، وتكون الإشارة إليه، ويذكر الاسم عند ذلك، فيضطر غيره إلى أنه قصد إلى جعل الاسم اسمًا له؛ ثم يقع ذلك في سائر ما يتواضع عليه، وإن لم يذكر مع الإشارة كلام على ما ظنّه السائل. فقد صحّ بهذه

الجملة صحة المواضعة من بعضها لبعض على اللغات على اختلافها؛ لأن ما يصحّح ذلك في بعضها يصحّح في سائرها.

وأما الكلام فيما تصحّ المواضعة عليه من غير الكلام وما لا يصحّ والفصل بين ما يصحّ ذلك فيه وما لا يصحّ من الأفعال، فقد ذكرنا جملة منه في النهاية في أصول الفقه. وإنما لم يُعِدها هٰهنا، لأنه مما لا حاجة بنا إلى ذكرها، إذ المقصد الكلامُ في اللغات فقط.

[٢ -] فصل في صحة كون بعض اللغات توقيفًا وأن جميعها لا يصحّ فيها ذلك

اعلم أنه لا بدَّ من لغة يتواضع عليها المخاطب أولًا ليصحّ أن يفهم عن الله سبحانه ما يخاطبه به. فاللغة الأولى لا بدَّ فيها من مواضعة، وما بعدها من اللغات يجوز كونها توقيفًا. ولذلك قلنا إن آدم، عليه السلام، لا بدّ من أن يكون واضَع الملائكة لغةً أو عرف مواضعاتهم، ثم علّمه، جلَّ وعزَّ الأسماء، والذي يدل على ذلك أن العلم بما يفيده الخطاب الوارد عن الله سبحانه هو علم بأنه أراد به ما يتعلق ذلك الخطاب به، فمتى لم يتقدم من المخاطب لغة لم يُعلَم مراده، عزَّ وجلَّ، بكلامه؛ لأنه إنما يُعلَم ذلك متى تقدَّم منه ما يقتضي صرف خطابه إلى ما تعارفه من اللغات، فيكون خطابه دلالةً على مراده بتقدم المواضعة، وعلمنا أن مع حكمته لم يكن ليخاطبنا إلا ويريد ما وقعت المواضعة عليه، وإلا كان في حكم المعمى والمخاطب للعرب بالزنجية التي لم تخطر لهم ببال، فإذا لم يتقدم ذلك، لم يكن خطابه بأن يصرف إلى أن المراد به شيء أولى من غيره؛ فلا يصحّ أن يقال إنه يضطرنا إلى مراده؛ لأن ذلك يُخرِج مراده من أن يكون معلومًا بالخطاب. فإن قيل: هلَّا صحَّ أن يضطرنا إلى مراده ويعلِّمنا الأسماء على هذا الوجه؛ ثم يخاطبنا بها؟ قيل له: إن العلم بقصده فرع على العلم بذاته، فلا يصحّ أن يكون ضروريًا والعلم بذاته مُكتَسَبًا، لأن ذلك يُوجِب على قول شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، نقض حدّ الضروري أو حدّ المكتسب، وعلى ما نقوله نحن، يؤدي إلى أن العلم بالخفي ضروري وبما هو أجلى منه مكتسب.

[الملائكة والنبي والناس]

فإن قيل: هلّا جوَّزتم أن يَعرف بعض الملائكة مراده ضروريًّا وتوقيفه على لغة، ثم يعلّم ذلك الملَكُ النبيَّ ويعلِّمنا النبيُّ ذلك، فتكون اللغات كلها موقفًا عليها على هذا الوجه؟ قيل له: إن الدلالة قد دلَّت على أن الملائكة أجمع مُكَلَّفة ولم يكن لها قبل التكليف حال علمت فيه القديم، جلَّ وعزَّ ضرورةً، لأن هذه الحال إنما تجوز في أهل الآخرة ومَن يجري مجراهم دون غيرهم.

[شُبهة أن الله تعالى يعرفنا جميع اللغات باضطرار]

فإن قيل: أفكان يصحّ أن يعرفنا تعالى جميع اللغات بعضها باضطرار وبعضها توقيفًا ويستغني المكلّف عن المواضعة على لغة في صحة معرفة خطاب الله تعالى؟ قيل له: كان لا يمتنع أن يعرِّفنا قصده باضطرار وأنه قصد بالاسم إلى مسمى مخصوص كما نعرف قصد غيرنا بالاسم إلى المسمى إذا عيّنه بالإشارة؛ لأن ما يحدث عند الإشارة من العلم بقصد المسير هو ضروري، والإشارة كالطريق له، وقد بيَّنَّا أنه، عزَّ وجلَّ، قادر على أن يفعل هذه العلوم الضرورية مع فَقْد طرقها، حيث دللنا على أن الأكمه قد يجوز أن يعرف الألوان في الحقيقة، وبيَّنَّا أنه إذا صحَّ أن يبقى العلم في قلبه مع انتفاء طريقه، لم يمتنع مع حدوثه من جهة الله تعالى مع انتفائه أيضًا. وتعلق العلم بالقصد بالإشارة لا يزيد على تعلّق العلم بالمُدرَكات بالإدراك، فإذا صحَّ ما ذكرناه في الإدراك صحَّ مثله في الإشارة، ولهذا قلنا إنه يصحّ أن يخلق تعالى في قلوبنا معرفته في الآخرة من غير مشاهدة الآيات الناقضة للعادات، وأن ذلك لا يُحتاج إليه، على ما يقوله بعضهم. فكان لا يمتنع على هذا الوجه أن يعرفنا تعالى قصده ضرورة، وتُعرف من جهته الأسماء، ثم يخاطب بها، وتكون تلك اللغة التي عرفناها من قِبله بمنزلة ما يتواضع عليه، لكن ذلك لا يصحّ مع التكليف لما قدّمناه، ولو صحَّ أن يُعَرِّف القديم، عزَّ وجلَّ، ذلك بعض المُكَلَّفين، ثم يسلبه العلم بقصده وذاته ويكلِّفه، لم يمتنع أن يخاطبه باللغة التي عرَّفه إيّاها. لكن ذلك يبعد، لأنه إنما يبقى عارفًا باللغة متى بقي عارفًا بما به صارت لغة من إرادة القديم تعالى. ومتى قيل إنه يعلم قصده

الآن استدلالًا، فلا بدَّ فيه من طريق سوى تلك اللغة، وتعود الحال فيه إلى ما قدّمناه.

[شُبهة على قول أبي هاشم الجبائي]

فإن قيل: أفيجوز، على قول شيخكم أبي هاشم من أن خلق العلم بتفصيل اللون في قلب الأكمه لا يصحّ، ما جوَّزتموه من معرفة تعلّق الاسم بالمسمَّى، من غير إشارة، أو لا يجوز ذلك؟ قيل له: أما العلم بمراده، عزَّ وجلَّ، فإنه يصحّ ابتداءً، لأنه مما لا طريق له يضطر غيره إليه، فأما العلم بمراده مَن يصحّ أن يشير، فلا يمتنع أن يُجريه مجرى العلم باللون ويجعل الإشارة في أنها طريق هذا العلم كالإدراك في اللون. والفصل بينهما أقرب، لأن الإشارة ليست طريقًا لمعرفة الفصل في الحقيقة، لأنها لا تتعلق كتعلّق القصد، ولذلك يصحّ كونها طريقا للعلم باللون، وإن لم يصحّ أن يُشار إليه فحلَّت محل الأخبار التي يحصل العلم عندها باضطرار، فيجب أن لا يمتنع على قوله أن يخلق تعالى في قلوبنا العلم بقصد الغير دون الإشارة، كما قلناه نحن. فقد صحَّ على كل حال أن المُكَلَّف لا يصحّ أن يعلم مراده تعالى بالخطاب إلا بعد تقدّم لغة يتواضع عليها ثم يصحّ أن يعرِّفهم بها الأحكام والأسماء. وليس لأحد أن يقول: هلَّا صحَّ أن يدلّ على مراده بالخطاب بأمر يقتضي تعلّق خطابه بما أراده دون غيره، وإن لم تتقدم منه لغة، نحو أن يُظهِر معجزةً عند جسم ويخاطب بأمر يتعلق به، أو يصاكّ ببعض الأجسام بعضًا ويخاطب بأمر يتعلق به، فيُعلَم بذلك وما شاكله مرادُه من غير لغة متقدمة. وذلك لأن جميع ما ذكره ويُذكَر في هذا الباب لا يُوجِب صرف مراده إلى جسم دون جسم أو جسم دون عرض، ولا يُفهَم به بعض أحوال الجسم دون بعض. وذلك يحقِّق ما قلناه من وجوب تقدّم بعض اللغات ليصحّ أن يفهم من بعد مراد الله بالخطاب.

[شُبهة قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البَقَرَة: الآية ٣١]]

فإن قيل: أليس قد قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البَقَرَة: الآية ٣١] فعمَّ ولم يخصّ؟ وذلك يُبطِل ما ذكرتموه من وجوب تقدّم بعض اللغات، قيل

له: إذا صحَّ بما ذكرناه من دليل العقل أن العلم بمراده بالخطاب لا يصحّ إلا على الوجه الذي قدّمناه، وجب تخصيص قوله: ﴿ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البَقَرَة: الآية ٣١] والقطع على أنه لا بدَّ من لغة عرفها إما بمواضعة بينه وبين حوّاء أوب الملائكة، أو على جهة الاتّباع للغتهم، ثم علّمه أسماء تلك الأجناس باللغات الأُخَر، وإن لم يمتنع أن يعرِّفه أسماء أشياء لم يتواضع عليها في تلك اللغة، لأن ذلك غير ممتنع في بعض الأسماء إذا حصلت المواضعة على غيرها من الأسماء. وبعد، فإن ظاهر الآية يقتضي أن علمه من الأسماء هو ما تقدَّمت المواضعة عليها، وصارت بذلك أسماء، لأن الاسم إنما يُسمى بذلك متى تقدمت فيه مواضعة أو ما يجري مجراه، لأنه إنما يصير اسمًا للمسمَّى بالقصد؛ ومتى لم يتقدَّم تعلّقه بالمُسمَّى لأجل القصد، لم يُسَمَّ بذلك، كما لا يُسمَّى متى خلا من القصد خبرًا وأمرًا؛ ولا يصحّ أن يقال إنها صارت أسماء بقصد القديم، جلَّ وعزَّ، لأنه تعالى ابتدأ فعلّمه، ولمّا تقدَّم منه القصد إلى أن يسَمَّى به، إلا أن يقال إنه قصد إلى أن يُسَمَّى به وعلَّم ذلك غيره نحو الملائكة، فيكون ذلك كمواضعة متقدمة، ومتى حملت الآية على ما سيَكون أسماء، كان ذلك مجازًا؛ وإن كا متى حمل ذلك، كان الأقرب فيه أنه علَّمه ما سيواضع عليه كل جيل من الناس؛ وإن لم يمتنع غيره، فقد سقط القدح بذلك فيما قدّمناه، وثبت أن اللغة الواحدة لا بدَّ فيها من مواضعة ومواطأة يصحّ بعدها معرفة خطابه تعالى وما عداها لا يصحّ وقوعه بالمواضعة وبالتوقيف على الوجه الذي يرتِّبه في الأسماء الشرعية؛ لأنه لو لم يتقدَّم لنا العلم بأسماء الأفعال المخصوصة من جهة اللغة، لم يصحّ أن يسمِّيه القديم صلاة بالشرع، ومتى تقدَّم ذلك صحَّ. ولهذا يستغني العالم ببعض اللغات في المواضعة على لغة أخرى عن الإشارات، لأن تلك اللغة تقوم مقامها في صحة المواضعة على لغة ثانية وثالثة، وبهذه الجملة قلنا إن الخطاب بالشرع يقتضي تقدّم لغة ليصحّ معرفة المراد به.

فأما التكليف العقلي فلا يفتقر إلى تقدم اللغات. وما تقوله في الخاطر لا يُوجِب القول بأن التكليف العقلي كالسمعي في ذلك، لأن الخاطر، وإن كان كلامًا على طريقة شيخنا أبي هاشم، فقد يستغني عنه عندنا بالتفكّر ابتداء. وعلى

هذا الوجه جوَّزنا أن يكلّف الله مَن خلَقَه أصمَّ أخرسَ لا يعرف اللغات، وليس ببعيد عندي أن يقرّر المُكَلَّف في نفسه لغة ويعزم على أن يواضع غيره عليها أو يقرِّر فيه تقرير ما قد حصلت المواضعة فيه، فيصحّ عند ذلك أن يخاطب به ويفهم مراد الله، جلَّ وعزَّ، به من جهة السمع، وورود الخاطر عليه من جهة العقل، ويجري ذلك مجرى لغة مبتدأة، ويخرج تكليف الأصمّ الأخرس على هذا الوجه مخرجًا حسنًا. وما زاد على اللغة الأولى، فكما يصحّ كونه توقيفًا، فكذلك يصحّ وقوعه بالمواضعة. وكونه توقيفًا غير واجب؛ كما أن وقوعه بالمواضعة لا يجب، ويجب التوقيف فيه على الدلالة. والسمع إنما ورد به بأنه ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: الآية ٣١]، ولم يرد أن ابتداء اللغات بالتوقيف، فيجب تجويز الأمرين فيه، إلا لورود سمع يُوجِب القطع على أحدهما. ولا ينفصل الحال فيما يعلم باكتساب واضطرار في الوجه الذي قدَّمناه لأن المعتبر في صحة المواضعة على الأسماء بأن يكون المُسَمَّى معلومًا أو في حكم المعلوم علمٌ باضطرار أو باكتساب. ولذلك صحَّ من طوائف أهل العلم عند معرفتهم بأمور هُدِيَت لهم دون تقديمهم المواضعة على أسماء لها كما يصحّ ذلك في الأمور المُشاهَدَة.

[٣ -] فصل في أن معاني الأسماء لا تتغير باختلاف الأسماء واللغات

فقد ثبت أن الاسم في تعلّقه بالمسمَّى بمنزلة الخبر عن الشيء، والعلم به، والدلالة عليه، بل هو في ذلك دون مرتبته. فإذا كان العلم والدلالة والخبر لا تؤثِّر فيما يتعلق به فالاسم بأن لا يؤثِّر فيه أولى. وكذلك لا يصحّ استعماله على وجه يفيد إلا بعد تقدّم العلم بالمعنى أو الاعتقاد له؛ فإذا صحَّ ذلك لم يقنع تغيّر الأسماء واختلافها على المُسَمَّى، وإن لم يتغيَّر حاله. يبيِّن ذلك جواز اختلاف اللغات، وإن كان المُسَمَّى بها واحدًا؛ ولذلك قد تتفق حروف الاسمين في اللغتين وإن كان المراد بهما يختلف، نحو ما قال شيخنا أبو هاشم: إن مَردا قد يكون من كلام العرب مصدر مَرَدَه مَرْدًا يعني ليَّنه؛ ومن ذلك سُمِّي الأمرد أمرد، ومن كلام العجم هو اسم الرجل؛ وذلك يكثر إذا تتبّع. ولذلك يصحّ أن تتغيَّر اللغات بحسب الدواعي والأغراض، وإن كان اللقب واحدًا. ولو أن أهل

اللغة بَدَا لهم في العربية على الوجه الذي تواضعوا عليه وغيَّروه حتى يجعلوا «قديمًا» مكان «محدَث» و«عالمًا» مكان «جاهل» و«طويلًا» مكان «قصير»، كان لا يمتنع. ولذلك جوّزنا نقل الألفاظ اللغوية إلى الأحكام الشرعية، وجوّزنا انتقال حكم اللفظة بالتعارف عن المجاز إلى الحقيقة وعن الحقيقة إلى المجاز؛ وكل ذلك لا يُوجِب قلب المعاني، كما أن الإخبار عن الشيء لا يغيِّر حاله وإن تغيَّر الخبر؛ فلو سُمِّي السوادُ بياضًا والجوهرُ عرضًا لم يؤثِّر ذلك فيه، ولكان حاله كحاله الآن وهو مسمًّى بما يُسمَّى به. فإذا كان ابتداء اللغة يتعلق بالاختيار والمُواضعة لم يمتنع في الثاني فيه النقل والتحويل بالاختيار. وكما أن اللغة المُبتَدَأة لم تُكْسِب المعاني أحوالًا لم تكن عليه فكذلك حصول التبديل فيه لا يغيّر حاله. ولذلك قال شيوخنا: لو تواضع قوم على تسمية كل موجود جوهرًا أو جسمًا على تسمية القائم بنفسه بذلك، لحسن منهم وصف القديم تعالى بأنه جسم، إلا أن يحصل نهي سمعيّ عن ذلك. وهذه جملة بيِّنة فيما أردنا كشفه.

[٤ ـ] فصل في أن المواضعة على اللغات تحسُن من دون ورود إذْن سَمْعي

الأصل في ذلك أنه قد ثبت أن كل فعل للفاعل فيه منفعة، ولا ضرر عليه فيه، وانتفت وجوه القبح عنه، وجب القضاء بحُسْنه. ولذلك يحسُن من الواحد منّا التصرّف بالحركات والسكون وغيرهما، إذا علم فيه نفعًا أو أملًا. وقد علم أن الحاجة ماسَّة إلى الإخبار عن الأشياء المُفترقة ووضع الأسماء لها، فيجب أن يحسن ذلك إذا كان في ذلك غرض، لأن القول كالحركة في أنه لا يقبح لكونه قولًا. فمتى لم يكن فيه بعض وجوه القبح نحو كونه كذبًا وأمرًا بقبيح أو عبثًا أو مؤدِّيًا إلى مَضَرَّة، وجب القضاء بحُسنه.

[مقالة أبي هاشم الجبائي]

وقد قال شيخنا أبو هاشم: إذا ثبت أنه يحسن من العاقل أن يشير إلى ما علمه ليعرف به حاله، لم يمتنع أن يعبّر عنه ببعض الأسماء ليعرف غيره حاله. قال: ويدلّ على ذلك أن هذه الأسماء إنما احتيج إليها ليقع بها التعريف ويصحّ

بها الإخبار عند غيبة المُسَمَّيات؛ لأن الإشارة تتعذّر إليه والحال هذه فأُقيم الاسم عند ذلك مقام الإشارة عند الحضور. فكما تحسن الإشارة إذا حضر المشار إليه لوقوع الفائدة بهة للمشير والمُشار إليه، فكذلك يحسُن الاسم لهذا الغرض عند غيبة المُسمَّى أو لكون المسمَّى مما لا يظهر للحواس؛ لأن ذلك في أن الإشارة لا تصحّ إليه على كل وجه بمنزلة المُشاهَد إذا غاب.

[شُبهة وردّ أبي هاشم عليها]

وليس لأحد أن يقول: إنكم بنيتم الكلام على مثله في أن فيه خلافًا، لأنّا نقول في الأسماء كلها إنها على الحظر ما لم يرد الإذْن السمعي فيه، لأن الدلالة قد دلّت عندنا على بُطلان هذا الأصل. فإذا صحَّ ما يدلّ عليه من بعد هذا الأصل أمكن بناء هذا الكلام عليه.

وقد قال شيخنا أبو هاشم: لا فصل بين مَن قال: الأسماء موقوفة على الإذن، وبين مَن قال إن ترك الأسماء والكفّ عنها موقوف عليه، وهذا يُوجِب أن لا يحسن من العاقل الأسماء ولا تركها ويُوجِب أن لا يحسن منه التنفس وترك التنفس، وقد علم بُطلان ذلك.

على أن الكلام في الأسماء في هذا الوجه أبْيَن، لأن كل طائفة استحدثت آلة في صناعتها أو وقفت على أمور فيما تتعاطاه من العلم يستحسن وضع أسماء محدثة لها في كل عصر وكل حال، ولا يرجع أحد منهم في طلب ذلك الاسم إلى إذن أو شرع متقدم، فكيف يصحّ أن يقال إن ذلك لا يحسُن إلا بإذن.

وقال: قد ثبت أن الخزر والزنج والنبط يستعملون اللغات من غير أن يمكن ادّعاء إذْن سمعي في ذلك. ولو كان يُطلَب في ذلك إذْن سمعيٌّ، لكان يجب أن تكون الأسماء كالأحكام في أنه يُنتظر باستعمالها الإذْن، ويُرجَع في استحسانها إلى النقل.

ودلّ على ذلك أيضًا بأن قال: لو كان إجراء الاسم يقبح منّا لولا الإذْن لقبح من القديم تعالى ذلك دون أن يؤذَن له، لأن كل فعل يقبح منا إذا وقع على وصف قُبح من القديم تعالى لو وقع على تلك الصفة، كالكذب والظلم وغيره. ولو قبح منّا أن نسمِّي الشيء مع النفع الذي لنا فيه إلا بورود إذْن لقُبح

من القديم سبحانه ذلك، لأنه لا يمكن أن يقال إنه إذا سمَّى الشيء باسم وقع ذلك منه على خلاف الوجه الذي يقع منّا، لأنه يسمِّيه لإفهام المخاطَب مراده. وكذلك الواحد منّا. ولا يمكن أن يقال إنه يقبح منّا لأنه فساد في الدين، لأن ذلك يُوجِب أنه إذا تعرَّى عن كونه فسادًا فيه أن يحسن، والعلم بأن فيه فسادًا طريقه الشرع، فما لم يرد به السمع فيجب القضاء بحُسنه كما نقوله في الأمور التي تؤدي إلى منفعة وتعرِّي من مَضَرَّة عاجِلة إنه يجب حُسنه ما لم ينبّه السمع على كونه فسادًا في الدين.

ودلّ على ذلك بأن قال: إن الإذْن إذا لم يؤثِّر في المأذون فيه لم يجز أن يحسن المأذون عنده فيه. ألا ترى أن الله عزَّ وجلَّ لو أذِن لنا في الكذب لم يُحسِن، لأن الإذْن لا يُخرِجه من كونه كذبًا.

قال: وإنما يحسن منّا ذبح البهائم عند الإذْن، لأن الإذْن قد نبّه على أنه ضمن أعواضها فحرج ذبحنا لها من كونه ظلمًا؛ إذ لو وقع قبل الإذْن كان ظلمًا.

والإذْن في باب التسمية لا يؤثِّر فيه؛ فلو كانت التسمية قبيحة منّا قبل الإذْن لكانت قبيحة، وإن أذِن فيها. ولا يصحّ أن يقال إن الإذْن قد اقتضى لها ما يقتضيه الأمر فيما أمر الله تعالى به؛ لأن ذلك لا بدَّ من كونه واجبًا أو ندبًا من حيث كان مصلحة ولطفًا. والتسمية لا تخرج عن حدّ الإباحة وإن حصل فيها الإذْن وما له يصير حُسنه عند الإذْن ليس هو الإذْن ولا كونه لطفًا، لأن كل ذلك يُوجِب أن يكون واجبًا أو ندبًا، ولا يُنبيء عن تضمّن عوض، لأن ذلك إنما يجب في الإضرار بالغير كالذبح وغيره. فثبت أن وجه حُسنه قد ورد فيه الإذْن هو ما فيه من النفع والعوض للمسمَّى؛ وذلك قائم فيه إذا عدم الإذْن، فيجب حسنه بالعقل قبل الإذْن كما نقوله في سائر ما يؤدي إلى منفعة.

[شُبهة وردّ أبي هاشم عليها]

فإن قيل على الوجه الأول: أليس قد حسن من القديم تعالى إماتة الناس والبهائم بصفة يختصّ بها ولا يحسُن ذلك منّا لفَقْد تلك الصفة، فهلَّا حسن منه التسمية من غير إذن، وإن لم يحسن منّا إلا بإذن؟ قيل له: إن اختصاصه في

إماتة البهائم بما يَبين به منّا يصحّ؛ لأنه يقدر على تعويضها بعد الإحياء دوننا، ويستبدّ بالإنعام عليها ابتداءً وبأنه يعلم كُنْه ما تستحقه من الأعواض وأنه سيُوصله إليها. فمن حيث اختصّ بهذه الأمور حَسُن منه ذلك دوننا. ولو صحَّ كوننا بهذه الصفة لحسن منّا كما يحسن منه. وليس كذلك التسمية، لأن حاله فيها كحالنا على ما بيَّنّاه، فيجب إلحاقه بسائر ما يحسن من المنافع وغيرها أو يقبح من الكذب وغيره في أن حال الفاعلين فيه لا يتغيَّر.

قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: لو كان الأمر في التسمية موقوفًا على الإذْن، لم يكن لنا أن نسمِّي أنواع الثياب والأواني وغيرها بما نسمِّيها به، لأنّا نعلم أن فيها ما لم يكن على عهد رسول الله ﷺ، ولم يكن للفرس أن يسمّوا أشياء بلغتهم، لأنه لا يمكن ادّعاء ورود الإذْن عن الله سبحانه أو عن رسوله، عليه السلام، بذلك. ومَن اعترض على الفرس والنبط في لغتهم وخطابهم فيها فهو مخطىء عند أهل العقل، كما أن مَن اعترض عليهم في الأكل والشرب والتصرّف فهو مخطىء في ذلك.

ومما يبيِّن ذلك أن الواحد منّا يحسن منه أن يدعو غيره إلى ما علمه من حدوث الجواهر والأعراض وأحوال القادر منّا. والدعاء إلى معرفة ذلك لا يصحّ إلا بإجراء الأسماء أو ما يقوم مقامها، فيجب حُسن ذلك كما يحسُن التنبيه والدعاء عليه.

[استدلال آخر لأبي هاشم]

وقد استدلّ شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، على ذلك أيضًا بأن قال: لا بدَّ لأهل العقول من لغة يتواضعون عليها حتى يفهموا عنه تعالى ما يخاطب به من الإذْن في الاسم وغيره، فإذا صحَّ ذلك بما قدّمناه فيجب أن يكون ما لا يصحّ الإذْن وسائر الخطاب الوارد عن الله سبحانه إلا به أن يجري مجراه في الحسن. ولقائل أن يقول: إن خطابه، جلَّ وعزَّ، وإن كان لا يفهم إلا بعد لغة يتواضعون عليها، فذلك غير دالٌّ على حُسْنه منهم. ولا يمتنع أين يقبح ذلك، وإن لم يحسن الخطاب إلا بعده؛ فليس في أن الخطاب لا يحسن إلا بعده دلالة على حُسْن ذلك منهم. ولو كان في المكلَّفين مَن المعلومُ مِن حاله أن

إكمال عقله وإقداره مفسدة في تكليف غيره لقبح أن يفعل ذلك، وإن حسن خطابه من بعد، ولم يصحّ أن يُفهَم إلا بعد حصوله بهذه الصفة. ولو عدل الواحد منّا عن ردّ الوديعة والإنصاف إلى تعلّم لغة لكان ذلك يقبح، وإن حسن منه تعالى أن يخاطبه بعد ذلك، وصحَّ منه أن يفهم عن الله سبحانه ما أمره. فما قدّمناه من الوجوه أولى أن يعتمد عليه في هذا الباب.

[٥ -] فصل في أن إجراء الأسماء والأوصاف على القديم تعالى كإجرائها على غيره في أنه يحسن من غير سمع وتوقيف

اعلم أن جميع ما ذكرناه في الدلالة على حُسْن إجراء الأسماء على المُسَمَّيات من غير إذْن يدلّ على حُسْن إجرائها على القديم، تعالى ذكره، من غير إذْن؛ لأنّا إذا علمناه بالعقل وعلمنا ما يستحقه من الأوصاف وعلمناه فاعلًا لِما أحدثه، لم يمتنع أن تجري عليه من الأسماء ما يفيد ما هو عليه في ذاته وما أوجده من فعله. ولا فصل بين مَن جعل حكمه في هذا الباب بخلاف حكم غيره وبين مَن فرَّق بين العقلاء وغيرهم وجوَّز تسمية العقلاء بما يستحقونه من غير إذن دون غيرهم.

وقد بيَّنَّا من قبل إبطال قول مَن قال إن إجراء الأسماء والأوصاف على القديم تعالى يُوجِب تشبيهه بخلقه، ودللنا على أن التشبيه لا يقع بما هذه حاله، وإنما يقع بالاشتراك في صفات النفس، وإنما يحصل المشبه مشبهًا له تعالى متى اعتقد فيه أنه بمنزلة الجوهر أو بعض الأعراض فيما يرجع إلى ذواتهما. وبيَّنَّا أن هذا القائل لا يمكنه أن يعتمد في قوله على هذه العلة، لأنه يجوز أن يسمى تعالى بأسماء يستحقها ويختصّ بها من غير إذْن، نحو الوصف له بأنه قديم أو مُنشِيء مقدّر مُحيي إلى ما شاكله؛ فالتعلّق بذلك لا يصحّ.

[الدعاء إلى الله سبحانه حسن في العقل]

على أن الدعاء[١] إلى الله سبحانه حسن في العقل متى علمه العاقل وعرف توحيده وعدله. وقد عُلِم أن الدعاء إلى ذلك لا يصحّ إلا بأن يذكر

(١) شرح القاضي نفسه الدعاء فقال: الدعاء هو طلب المراد من الغير به، بشرط أن يكون المطلوب منه فوق الطالب في الرّتبة. (شرح الأصول الخمسة ص ٧١٨).

بأسمائه وصفاته، وينبّه بذلك على طريق معرفته. وذلك يبيِّن صحة القول بأنه يجوز أن يسمَّى ويُوصَف من جهة العقل. ولو لم يحسن ذلك منّا إذا أردنا أن نعرِّف الغير ما يستحقه من الأوصاف وننفي عنه ما يستحيل عليه، لِما حَسُن منه، جلَّ وعزَّ، أيضًا إذا قصد تعريفنا نفسه وما يستحقه من الصفات. وإذا صحَّ ذلك وحَسُن منه، حَسُن منّا لِما قدّمناه من قبل.

[أبو علي الجبائي وأهل اللغة]

وقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله، إنه جلَّ وعزَّ، إذا عُلِم أنه قديم عالِم قادِر، وعُلِم أن أهل اللغة قد وضعوا هذه الأسماء لتفيد هذه الأحوال، وجب حُسْن إجرائها عليه. لأنه لو جاز أن يستحق ما تفيده هذه الأوصاف، ولا يحسن إجراؤها عليه، لجاز أن يجري عليه ما لا يستحق معناه، فيُوصَف بأنه محدَث عاجز، وإن كان يستحيل ذلك عليه. ولو جاز أن يقف الأمر في ذلك على المنع، جاز أن يرد السمع واللغة على ما هي عليه بأن يسمى بأنه محدَث وعاجز، تعالى عن ذلك.

على أن من حق الاسم، إذا أفاد في اللغة بعض الأمور، أن يطّرد فيه ولا يقع فيه اختصاص، وإلا انتقص قصدهم بالمواضعة، وذلك يُوجِب متى عُلِم أنه يصحّ منه الفعل، أن يُوصَف بأنه قادر، ومتى عُلِم عالـمًا حيًّا، أن يُوصَف بذلك، ومتى فُعِل الإحسان أن يُوصَف بأنه محسن، ولا يُنتَظَر في ذلك أجمع ورود الإذْن والسمع.

[شُبهة]

فإذا قيل: إذا جاز أن تمتنعوا من إجراء بعض الأسماء عليه من جهة السمع، فهلَّا جاز أن يقف إجراء الاسم عليه في الأصل على ذلك؟ قيل له: إن الأصل في الاسم المفيد أن يتبع فائدته ويُحسِن استعماله فيها لما يحصل به من الغرض، كما يحسن سائر ما فيه منفعة. وقد يصحّ مع النفع الذي فيه متى ورد المنع السمعي، لأنه يستدلّ بذلك على أنه مفسدة، ولا يُوجِب ذلك كونه في الابتداء موقوفًا في الحُسْن على الإذْن، فكذلك القول في الأسماء، ولو ورد المنع السمعي من إجراء التسمية على بعض المسمَّيات دون القديم تعالى،

لوجب الامتناع منه، وإن كان في الابتداء لا يقف إجراء الأسماء عليه وعلى الإذن.

وهذه الجملة تُسقِط تعلّقهم بأنه قد ثبت بالسمع أن إطلاق القول في «خالق» و«رب» أن لا يستعمل إلا فيه، جلَّ وعزَّ. وإن كان حكم غيره فيما يفيده هذا الاسم حكمه، ففي ذلك دلالة على أن إجراء الاسم يتبع الإذْن، لأنّا قد بيَّنّا أن ذلك، إن وجب، وجب سمعًا، ولا يقتضي وقوف الأسماء في الابتداء على الإذْن والسمع.

[شُــبهة]

فإن قيل: أليس من جهة السمع يحسن أن يوصف جلَّ وعزَّ بأنه في مكان، وبأنه الظاهر والباطن، وبأنه معنا حيث حللنا، وبأنه قريب، وبأنه لطيف، وإن كان حقائق هذه الأوصاف لا تصحّ عليه، فهلّا ثبت بذلك ما قلناه من أن إجراء الأسماء والأوصاف عليه موقوف على الإذْن؟ قيل له: إنّا لا نمنع في الأسماء التي لا تصحّ حقائقها عليه أن يرِد السمع باستعمالها فيه ويُراد به ما يصحّ عليه أو يحصل فيه تعارف شرعي أو يحسن استعماله فيه على جهة المجاز ولا يجب من حيث كان ذلك موقوفًا على السمع من حيث كان من جهة العقل لا يحسن استعماله فيه أن يقف ما تصحّ حقيقته عليه من الأسماء على الإذْن، ألا ترى أن الفعل الذي فيه نفع يحسُن عقلًا، وما فيه مضرَّة يقف حُسنه على السمع، لأنه يكشف عن نفع فيه يوفي على المضرَّة، ولم يجب من حيث وقف ذلك على السمع أن يقف الأول عليه؟ فكذلك القول في الأسماء. على أن ما حصل فيه تعارف ظاهر، وإن كان مجازًا في الأصل، وأن استعماله يحسن في القديم من غير سمع لأنه بالتعارف يصير كالحقيقة، وإنما يحتاج إلى سمع فيما لا تعارف فيه ولا حقيقة.

[شُبهة وردّ أبي علي الجبائي عليها]

فإن قيل: أليس القديم سبحانه وتعالى يُوصَف بأنه عالم ولا يوصف بأنه متيقّن ولا متبيِّن ومتحقِّق وفطِن وفهِم وعاقل، وإن أفاد ذلك كلَّه العلمُ، فهلَّا دلَّ ذلك على أن ما يستعمل فيه وما لا يستعمل يرجع فيه إلى السمع دون اعتبار

معناه في اللغة؟ قيل له: إن شيخنا أبا علي، رحمه الله، قد ذكر أن معاني هذه الأوصاف خلاف معنى قولنا عالم، وإنما لم يستعمل فيه، لأن معناها لا يصحّ عليه، على ما نفصِّله. ولو ثبت أن الأمر كما سأله لم يدلّ على ما قال، لأنه يجوز أن يرد السمع بإجراء الاسم والصفة عليه عندنا، وإن كان في الابتداء لا يحتاج إلى السمع في إجرائها عليه. وأما المجاز فإنما يستعمل في الشاهد، واستعمال القياس فيه لا يصحّ؛ فلذلك لم يستعمل فيه تعالى المجاز على الإطلاق إلا بورود سمع. ومتى ورد السمع به ان فيه مصلحة لأجله حَسُن استعماله فيه، وإن كان القصد به ما يصحّ عليه. والقول في تفصيل ذلك نذكره من بعد. وكل ما يسألون عنه من الامتناع من إجراء بعض الأسماء التي يصحّ معناها على القديم، عزَّ وجلَّ، أو إجراء ما لا يصحّ معناه عليه، فالجواب عنه ما نبّهنا عليه من أن ذلك، وإن رجع فيه إلى السمع، فأصل ما يجري عليه من الأسماء طريقُه العقل على ما بيّنّاه.

[٦ -] فصل في أن الاسم والصفة لا يختلف فيهما شاهِد ولا غائب إذا اتفقا في فائدتهما

[المجبّرة والمشبّهة]

اعلم أن مقصد مَن يتواضع على بعض اللغات أن يجري الاسم المفيد ليفيد به حدوث معنى أو كون المسمى على صفة من غير تخصيص. ألا ترى أنهم يفيدون بوصف الضارب وقوع الضرب منه من غير تخصيص ضارب من ضارب وقبيلة من قبيلة؟ ولو لم يكن الأمر كذلك، لانتقض المقصد بالأسماء المفيدة. ومتى أفادوا به معنى في قبيل مخصوص كالتلف وغيره بيَّنوا التخصيص في الفائدة، لكن لا يجري على هذا القبيل من حيث كان الاسم في المعنى يفيد المعنى ويفيد التجنيس فيصير كالاسم المفيد لأمرين في أنه لا يستعمل به أحدهما إذا انفرد؛ فإذا ثبت ذلك، لم يصحّ أن يقال إن الاسم المفيد لبعض الأمور يجب أن يكون مقصورًا على الشاهِد ولا يجري على القديم تعالى إذا حصلت فيه تلك الفائدة دون أن يحصل أمر آخر من سمع أو غيره؛ لأنه لا فرق بين مَن قال ذلك فيه تعالى وبين مَن قال بمثله في فريق

دون فريق وقوم دون قوم. ولذلك قلنا للمُجْبِرة[١]: لو فعل، جلَّ وعزَّ، الظلمَ كما تزعمون، تعالى عن ذلك، لوجب أن يكون ظالمًا كالواحد منَّا؛ وقلنا للمُشَبِّهة: لو كان جسمًا واستحق أن يوصف بذلك لوجب كونه طويلًا عريضًا عميقًا، لأنه المُستَفاد بهذه الصفة. وقد بيَّنَّا من قبل أنه لا يصحّ أن يقال إنه، وإن اختصّ بما يفيد الاسم أو الصفة، أنه لا يجري عليه كما يجري علينا لما فيه من التشبيه؛ لأن التشبيه لا يقع بالمساواة في الأسماء على ما زعم بعضهم.

[اسم «فاضل» و«معلِّم» ومقالة أبي علي الجبائي وأبي هاشم فيهما]

فإن قال: أليس لا يوصف بأنه فاضل، وإن كان المُستَفاد بذلك يصحّ فيه كما يصحّ فينا، ولا بأنه معلِّم؛ وذلك يصحّح القول بالتفرقة بين الشاهد والغائب في الأسماء؟ قيل له: إن شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، يقول: إن «فاضل» يفيد حصول مِزية لأحدنا لم تكن له من قبل يقتضي إجلاله وتعظيمه على وجوه مخصوصة؛ وذلك لا يتأتّى فيه؛ فلذلك لم يُوصَف بهذه الصفة، وتأتّى القول بأن المُستفاد بهذه الصفة يصحّ عليه تعالى كما يصحّ علينا وأنه مع ذلك امتنع من إجرائها عليه، وإن كان شيخنا أبو عبد الله قد ذكر أنه لا يمتنع أن يكون وصف الفاضل بأنه فاضل يفيد كونه على حال معها يستحق المدح، ولا يُجرى على القديم تعالى، لأن السمع منع منه. وذلك يصحّ على ما قدّمناه ولا يُوجِب ذلك نقض ما قلناه من أن الاسم يجب أن يتبع فائدته في الشاهد والغائب. وأما «معلِّم» فعند شيخنا أبي علي وأبي هاشم، رحمهما الله، أنه يفيد فعل العلم في غيره في أصل موضوعه؛ لكنه قد تُعورِف استعماله فيمن يحترف بذلك ويلقِّن غيره على وجه مخصوص ولغرض مخصوص، فلذلك قلّ استعماله فيه، جلَّ وعزَّ، لِما فيه من الإيهام. وقد بيَّنَّا

---

(١) وهم المعتقدون بالجبر. ويسندون جميع أفعال العباد إلى الله، ولا اختيار لعباده فيها. وهم صنفان: متوسطة وخالصة. ومن المجبرة الفِرَق التالية: الأشعرية، الجهمية، النجارية، الكلابية، الضرارية، البكرية. (شرح مواقف الجرجاني؛ المِلَل والنِّحَل ص ٧٩؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٨٢؛ مذاهب الإسلاميين ١/ ١٠٠ ـ ١٠٥).

أن الإيهام كالمنع السمعي في أنه يمتنع لأجله إجراء الاسم، ولا يختص بذلك شاهد ولا غائب، لأن العلة فيه إيهام الخطأ. فمتى حصل ذلك في الشاهد أو في الغائب وجب الامتناع من إجراء الاسم والصفة لأجله. ولذلك قال شيخنا أبو هاشم: إنه، جلَّ وعزَّ، وإن كان قد فعل الأدلة، فإنه لا يُوصَف بأنه دليل على الإطلاق لما فيه من الإيهام، وإن كان شيخنا أبو علي، رحمه الله، أجاز إطلاقه.

[٧ ـ] فصل في أن من حق الأسماء أن يعلم معناها في الشاهد ثم يبنى عليه الغائب

اعلم أن المواضعة إنما تقع على المشاهدات وما جرى مجراها.؛ لأن الأصل فيها الإشارة، على ما بيَّنَّاه. فإذا ثبت ذلك، فيجب متى أردنا التكلّم بلغة مخصوصة، أن نعقل معاني الأوصاف والأسماء فيها في الشاهد، ثم ننظر، فما حصلت فيه تلك الفائدة نُجري عليه الاسم في الغائب. وهذا في بابه بمنزلة معرفة ما له أصل في الشاهد في أنه يجب أن يُعلَم أولًا ثم يُبنى عليه الغائب، نحو ما بيَّنَّاه في الاستدلال بالشاهد على الغائب.

ولهذه الجملة قلنا إن وصفه تعالى بأنه عالِم لا يصحّ على ما ذهب إليه بعضهم، لأن هذه اللفظة يجب أن يُعقَل معناها في الشاهد، ثم يُبنَى عليه الغائب، متى أردنا التكلّم باللغة العربية. ولا ينقض ذلك اختصاصه تعالى بالوصف بأنه إلٰهٌ وبأنه مُقدَّر ومُحيي وقديم إلى ما شاكله، لأن جميع ذلك قد استعمل في الشاهد في أمور معتقدة، وإن لم تكن معلومة، ثم يبنى عليه الغائب. ألا ترى أنهم سمّوا الأصنام آلهة لاعتقادهم أن العبادة تحقّ لها، وسمّوا المُعطَى للإله وما يُستَعان به على الأفعال بأنه مُقَدَّر لاعتقادهم أنه ممكن في الحقيقة من الفعل، ووصفوا مَن فعل ما لولاه لهلك غيره من الإطعام والمُداواة إلى غير ذلك بأنه مُحيي. فقد صحَّ أنه استعمل في الشاهد، ثم بُنِي عليه الغائب، وإن جرى في أصل الموضوع على ما ذكرناه.

وأما «قديم» فإنه يستعمل في الشاهد فيما تقادَم وجوده في الحقيقة، ثم يُبنَى عليه الغائب، وسنبيِّن القول في ذلك من بعدُ مشروحًا إن شاء الله.

[٨ -] فصل في أن فائدة الاسم يجب معرفتها ثم يحسن إجراء الاسم على ما يختص بها

اعلم أن كل اسم يفيد ولم يكن لقبًا مَحضًا لا يحسُن أن يُستعمل إلا فيما علم فيه ما يفيده وغلبة الظن في ذلك لا يقوم مقام العلم في الأخبار لِما فيه من تجويز كونه كذبًا، فأما في ابتداء الوضع فإنه يقوم مقامه؛ ولذلك يحسُن ممَّن بُشِّر بولد أن يلقِّبه، وإن كان المُبَشِّر كاذبًا. ولذلك حَسُن من أهل اللغة وصف الأصنام بأنها آلهة، وإن قبُح اعتقادهم فيها، أن العبادة تحقّ لها، وإن قبح منهم الإخبار عنها بذلك. ولا يحسن استعمال العبارة المفيدة إلا على الوجه الذي وُضِعَت له في سائر ما تنقسم إليه من الكلام، وإلا كان المتكلم بها عابثًا أو في حُكم العابث. ولذلك لا يحسن اتّباع أهل اللغة في مواضعاتهم إلا بعد العلم بمقاصدهم فيما وضعوه من اللغة. فثبت بذلك أن إجراءهم الاسم المفيد لا يحسن إلا بعد العلم بفائدته كما أن ما علم فيه فائدة الاسم يحسن إجراء الاسم عليه.

وما نقوله من أن المجاز يحسن إجراؤه عليه مع فَقْد فائدته لا ينقض ذلك؛ لأن الذي قلناه هو الأصل في الأسماء، والمجاز في حُكْم ما نقص منه أو زِيدَ فيه، فلذلك يحسُن استعماله، وإن عُرِّيَ عن الفائدة التي وُضِعَت له. على أن المجاز قد صار موضوعًا لِما استعمل فيه مجازًا، فهو في الحكم بمنزلة اسم يستعمل في أمرين على جهة الاشتراك. ولذلك امتنع في وصف القديم تعالى بأنه جسم لما امتنع فائدة هذه التسمية عليه وعلم استحالتها فيه. وهذا بَيِّن والحمد لله.

[٩ -] فصل في أن المجاز لا يُستعمل فيه سبحانه وتعالى قياسًا

اعلم أن من حق المجاز[١] إذا استعمل أن لا يُراعَى معناه كما يُراعَى ذلك في الحقائق؛ لأن ذلك يُوجِب كونه في حكم الحقيقة. لأنه إن رُوعِيَ معناه،

(١) المجاز: كل كلام أُريد به غير ما وُضِع له في الأصل على جهة التّبع للأصل. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٨؛ الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٣١).

وجُعِل تابعًا له، وأُجرِيَ حيث يجري معناه، حلَّ محل الحقيقة، وإنما ينفصل منه على هذا الوجه بتأخّره عن الحقيقة، وذلك بمنزلة تأخّر حقيقة عن حقيقة؛ وهذا يُخرِجه من كونه مجازًا.

[مقالة أبي علي الجبائي في المجاز وتوضيح أبي هاشم والقاضي له]

وقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إن المجاز لا يُقاس كالحقائق. وبيَّن ذلك بأنه لا يُقال: سَل الكتابَ، ويُراد به صاحبه أو كاتبه، كما يقال: سَلِ القرية، ويُراد به الأهل. ولو كان ذلك حقيقة لرُوعِي المعنى المُفاد ولأُجرِي الاسم حيث يجري المعنى.

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إن معنى قولنا إن المجاز لا يُقاس عليه أن الاستعمال بين الناس إذا كان متعارفًا على حذف شيء هو المراد بكلامهم كقوله: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾ [يوسف: الآية ٨٢] يعني أهلها، فليس لأحد أن يقيس على هذا فيقول: «سَلِ الحمار» يعني صاحبه، إذا لم يكونوا تعارفوا حذف صاحب الحمار وهم يريدونه. فلو كانوا تعارفوا حذف ذكره وهم يريدونه لصحَّ أن تستعمل هذه اللفظة كما استعملت اللفظة الأخرى وهو قولهم: «سَلِ الرَّبْع» و«سل الديار» وإن كان المراد بذلك غير المراد بقولهم: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾، لأن المراد بهذا الاستفسار والمراد بقوله: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾ هو الأهل، لأن الاستجازة تقع في ألفاظ قد تعارفوا حذف المقصود إليها به، فاستغنوا عن ذِكرها لعلم المخاطَب، وإذا لم يكونوا قد تعارفوا الحذف في بعض الألفاظ، لم يكن لأحد أن يحذف، لأن المُخاطَب لا يُعرَف مراده. فهذا هو المعنى في قول أبي علي: «إن المجاز لا يُقاس عليه». فأما لو قال قائل: سَلِ الديار، يعني أهل الدار، فليس ذلك ببعيد، لأنه عندي مما يُعرَف المخاطَب قصد المخاطِب إلى أهل الدار.

فيجب أن يصحّ أن يقال إنه جلَّ وعزَّ يُضلّ الكافرين كما قال: ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَۚ﴾ [إبراهيم: الآية ٢٧] وإن كان غير موجود في نص الكتاب. هذا نص قوله وظاهره يخالف ما نصَّ عليه شيخنا أبو علي، رحمه الله، لأنه قد أجاز أن يستعمل المجاز في غير موضعه إذا قاربه في أن العلم به يظهر للمخاطَب. وقد

قال شيخنا أبو علي: إنه يصحّ أن يقال في كل قرية: «وسَلِ القرية»؛ لأنها أجمع باب واحد، فهو بمنزلة الشيء الواحد. وما اعتمدا عليه من العلّة يقتضي أنه يُفَسَّر، حيث استعمل فقط، لأنهما قالا: «متى استعمله في غير ما استعملوه فيه أوْهَم أن المتكلِّم يريد به الحقيقة؛ لأنه لا تعارف بنقله عنه؛ وذلك يؤدِّي إلى كونه مخطئًا أو متَّهمًا نفسه». ولا تلزم على ذلك الألفاظ الشرعية، لأنه، جلَّ وعزَّ، من حيث ثبتت حِكمته يجب صَرْف كلامه إلى أنه أراد به الوجه الصحيح، فإذا بيَّنه ونقل اللفظ عن اللغة صار كابتداء مواضعة منه. يبيِّن ما ذكرناه أنه لا يخلو أن يُقال في المجاز إنه يُفَسَّر في بابه ولا يُراعَى معناه، أو يُراعَى معناه كالحقائق. وقد ثبت أنه لا أحد راعى معنى المجاز وأجْراه مجرى الحقائق بل لا بدَّ من أن يقصر به عن حكم الحقيقة؛ فيجب إذا بطل هذا الوجه أن يثبت الوجه الأول. ولذلك لم يقل أحد من أهل العربية إنه يقال: «سَلِ الحمار» قياسًا على «سَلِ القرية» وأن الله يُولِم، قياسًا على قوله: ﴿يُؤْذُونَ ٱللَّهَ﴾ [الأحزَاب: الآية ٥٧] وأنه يذهب ويمشي، قياسًا على قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفَجر: الآية ٢٢]. ومتى تُؤُمِّل كلامهم، عُلِم أن الأمر فيه على ما ذكرناه.

[المجاز في القرآن]

فإن قيل: أليس قد خاطب تعالى في كتابه بأنواع من المجاز لا تُعرَف في اللغة في وصفه ووصف غيره، وذلك إن ذُكِر طال؟ فإذا صحَّ ذلك عُلِم أنه لا يجب أن يفسّر المجاز حيث استعمل؟ قيل له: إن ما لم يثبت في خطاب الله تعالى أنه شرعي منقول من المجاز؛ فيجب أن نقطع على أنهم قد تكلّموا بمثله، كما أن ما تضمنه الكتاب من الحقائق يجب ذلك فيه، كقوله تعالى في وصف الكتاب: ﴿وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: الآية ١٠٣]، ولا يجب في جميع ما تكلموا به من المجاز أن يكون منقولًا إلينا، ولا يجب إذا لم نعرفه أن لا يكون معروفًا عند بعض العرب، ولو انقطع نقله لكان الكتاب يدل عليه ولو أن واحدًا منهم حكى ضربًا من المجاز لعمل بقوله؛ فإذا شهد القرآن به كان بأن يقطع بذلك أولى. فلا يجب أن يوجد في صريح كلامهم نفسُ ما وُجِد في القرآن؛ لكنهم إذا تكلموا بمثله جاز أن يخاطب تعالى به. فإذا استجازوا القول بأن فلانًا جاءني وأنا مشغول، ويُراد به رسوله

بأمره، لم يمتنع أن يقول جلَّ وعزَّ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفَجر: الآية ٢٢]، لأن الباب في ذلك واحد كما ذكرناه في القرية. ولذلك متى علمنا من قول رسول الله، صلَّى الله عليه وسلّم، مثل ذلك علمنا أن العرب تكلمت به أو بمثله؛ فلا مطعن على ما ذكرناه بذلك.

فإذا ثبتت هذه الجملة لم يحسن أن يجري على الله سبحانه من الأسماء والأوصاف ما كان مجازًا في الشاهد ولا ما ورد الكتاب به على وجه المجاز، وإن كنّا نتلوه على الحد الذي جاء به الكتاب، فلذلك لا يحسن في المخاطبة أن نقول لمَن أذى مؤمنًا أذينا الله، ولمَن حارب الفضلاء إنهم حاربوا الله، إلى ما شاكله. ومتى استعمل مُستَعمِل ذلك فقد عصى؛ ولا فرق في هذا الباب بين الأسماء والصفات المختصّة به لذاته أو لفعله وبين ما يجري عليه على جهة الإضافة؛ ولذلك لا يجوز أن يقال إن الله سبحانه خلق الكفّار لجهنم من حيث قال في كتابه: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٧٩]، ولا يُسمَّى عقابه سيئة في المخاطبة من حيث سمّاه بذلك مجازًا، ولا يلزم على ما قلناه ما نطلقه من القول بأنه تعالى في كل مكان، إلى ما شاكله؛ لأن ذلك، وإن كان فيه حذف، فقد صار بالتعارف في حكم الحقيقة؛ وإنما يمتنع من استعمال المجاز فيه متى لم يصر بالتعارف لاحقًا بالحقائق ولم يُرِد السمع باستعماله فيه، فأما إذا حصل فيه أحد هذين صار كالحقيقة في بابهب.

[١٠ ـ] فصل في بيان ما يستعمل في أوصافه تعالى مطلقًا ومفارقته لما استعمل مقيّدًا وما يتصل بذلك

[إن كل اسم يستحقه جلَّ وعزَّ حقيقة فإنه يستعمل فيه مطلقًا]

اعلم أن كل اسم يستحقه، جلَّ وعزَّ، حقيقةً فإنه يستعمل فيه مطلقًا، لأنه لا وجه يُوجِب تقييده من إيهام وغيره. ولو لزم تقييد هذا الاسم، والحال فيه ما قلناه، لوجب تقييد جميع الأسماء، ولكان متى قُيِّد بكلام آخر احتيج فيه من التقييد إلى مثل ما احتيج في الأول، وذلك واضح السقوط.

وليس لأحد أن يقول: يجب أن يقيِّد ذلك إذا كان فيه إيهام الخطأ عند بعض المُخاطَبين، وذلك أن المخاطَب إذا توهّم على المخاطب ذلك فقد أخطأ

هو دونه، لأنه يلزمه أن يعرف من ذلك ما يعرفه المخاطب. وإنما يُوهِم خطؤه عند الخطاب لجهله، لا لأمر يرجع إلى اللفظ. ولو وجب تقييد ذلك لهذه العلّة لوجب أن لا يُطلَق الوصف بأن المؤمن مؤمن فاضل ولا النبي رسول صادق، لأن في الجهّال مَن يظن خلافه. وكيف يصحّ ما قاله ويجب عليها ردّ هذا المتوهِّم عن توهّمه وبيان ما هو عليه من الخطأ فيه؟ فكيف يجب أن لا نطلق ما يستحقه القديم تعالى لأجله؟ وكيف القول فيما يجب استعماله في الله سبحانه شرعًا من الأسماء؟ لأن الشرع إذا أوجب ذلك كان في بابه أقوى مما تقتضيه اللغة.

فأما ما تعارفه أهل الشرع وظهر استعماله فيهم حتى لا يسبق إلى الفهم عند التكلم به إلَّا ذلك، فاستعماله فيه، جلَّ وعزَّ، على جهة الإطلاق يصحّ وإن كان متى خُوطِب به مَن ليس من أهل الشرع، ولم يقف على تعارفهم فيه، وجب بيانه، لأن التعارف يخصّهم دونه، ويفارق الحقيقة من هذا الوجه.

فأما ما استُعمل فيه، جلَّ وعزَّ، على جهة المجاز، فاستعماله لا يحسن إلا مقيّدًا، ليزال بالتقييد إيهام الخطأ، وإلا قبح كما يقبح إظهار الباطل، هذا إذا ثبت أنه يُحسِن استعماله على التقييد، لأن فيه ما لا يحسُن استعماله فيه أصلًا، وإن صحَّ أن يُتلَى في درج القرآن.

[المجاز في القرآن وكلام النبي ﷺ]

فإن قيل: أليس قد تكلم تعالى بالمجاز في كتابه على الإطلاق ولم يقيّده؛ فهلَّا حسن ذلك منه، وقد ثبت عن رسول الله صلَّى الله عليه وسلّم، أنه تكلم بكثير منه مطلقًا، فيجب حسن ما سئل به فيه؟ قيل له: إنما حسن منه لأن الدلالة الدّالّة على حكمته وأنه لا يريد بذلك إلا الصحيح في باب إزالة الإيهام للخطأ أبلغُ من تقييد متصل به، فلذلك حسن منه تعالى ومن الرسول صلَّى الله عليه وسلّم. وليس كذلك حال أحدنا؛ لأن الدّلالة لم تدلّ على حكمته؛ فمتى لم يُفِد الكلام ويبين المراد أقام نفسه مقام التهمة، فلذلك لزمه البيان، ولم يحسن منه أن يستعمل فيه، جلَّ وعزَّ، من المجاز ما ذكره تعالى في الكتاب.

فأما الاسم أو الصفة إذا احتملت في اللغة أمورًا على جهة الحقيقة، وبعضها يصحّ عليه، جلَّ وعزَّ، وبعضها يستحيل، فالواجب أن لا تُستعمل فيه تعالى إلا ببيان. ولذلك قال شيوخنا إنه لا يقال على الإطلاق قضى أعمال العباد دون أن يبيّن، لأن ذلك، وإن صحَّ في وجه، فسد في وجه آخر، هذا إذا لم يحصل في الوجه الصحيح تعارف يُغني عن البيان.

فأما الحقيقة إذا تُعُورف استعمالها في أمر لا يجوز على الله صارت في حكم الاسم المشترك فيما بيَّنَّاه. ولذلك قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إنه لا يستعمل فيه، جلَّ وعزَّ، الوصف بأنه دليل إلا مقيّدًا.

فأما المجاز الذي حصل فيه التعارف في قبيل دون قبيل، وحلّ الخلاف في معناه، فمنهم مَن يُجيز حقيقته، ومنهم مَن أباه، وإن أطلقه، نحو قولنا فيه، جلَّ وعزَّ، إنه في كل مكان، فيجب أن يبيِّن عند الإيهام وعند الاستعمال لمَن يُجيز حقيقته عليه، وإن استغنى عن بيانه على غير هذا الوجه.

وكل ما ذكرناه مما قلنا إنه يحتاج إلى بيان للإيهام فاستعماله مع البيان والتقييد يحسن ويفارق ما لا يحسن استعماله أصلًا وما ورد فيه منع سمعي على كل وجه. وإنما يجب بيانه إذا لم يكن المعلوم من حال المخاطب أنه يعرف الغرض ويحمل الكلام على الوجه المراد. فأما إذا علم ذلك من حاله استغنى عن بيان وتقييد، وتصير معرفة المخاطِب بالمُخاطَب في حكم وقوع البيان منه. وكذلك لو اضطر إلى قصده لأغنى ذلك عن البيان، لأن ذلك آكد في بابه من البيان، فيجب أن يجري ما يُستعمل فيه تعالى من الأسماء والأوصاف على هذه الوجوه، فقد كشفنا الأصل فيه.

[١١ -] فصل في أنه لا شيء يمنع من استعمال الأسماء والأوصاف إذا صحَّ معناهما عليه فيه إلا المنع السمعي فقط

اعلم أن من حق الاسم، إذا صحَّت فائدته على المُسَمَّى، أن يستعمل فيه من جهة اللغة إلا لمانع، وقد دللنا على ذلك من قبل وبيَّنَّا حُسْن استعماله من غير ورود إذن سمعي، فيجب القول بصحته إلا إذا منع السمع منه.

فإن قيل: وكيف يصحّ أن يمنع السمع من إجراء الاسم مع حصول فائدته؟ وهل هذا إلا نقض للعلة وقلب لها؟ فكيف يصحّ ذلك مع بيان اللغة؟ قيل له: إنه لا يمتنع أن يكون المعلوم أن في استعمال الاسم فيه مفسدة، فينهى عن ذلك حصول فائدته، كما لا يمتنع أن يعلم في استعماله فيه مصلحة، فيلزم استعماله، وإن امتنع فائدته، لأنه عند ذلك يُخرج الاستعمال من أن يكون الغرض فيه طريقة اللغة، فيجب أن يسلك به مسلك الشرع والأحكام. ولا يوجِب ذلك قلب العلّة، لأن تخصيص الأسماء لا يمتنع عندهم بالعادة. ولذلك خصّوا بقولهم «دابة» بعض ما يدبّ دون جميعه بالعادة، وكما يصح أن يبتدئوا بوضع الاسم على جهة الاختصاص، فكذلك يصحّ فيه ذلك بالعادة، وإذا ثبت كان الشرع بأن يُؤثِّر فيه أولى.

فإن قيل: أفيوجد في الألفاظ ما ذلك حاله؟ قيل له: لا اعتبار بوجوده أو عدمه في صحة ما قدّمناه من جوازه؛ لأن الجواز حكم غير الوقوع، فلا يجب، إذا لم يقع الشيء، أن لا تبيِّن صحته وجوازه، وإن كنّا سنبيِّن من بعد القول فيما وقع من ذلك.

فإن قيل: أليس الإيهام كالمنع السمعي في أنه يمتنع لأجله إجراء الاسم عليه، فهلّا قدّمتموه به؟ قيل له: إن الإيهام لا يمنع من ذلك، وإنما يمنع من إطلاقه، ومتى قرن به البيان صحَّ، ومتى كان المعلوم من المخاطب فهم المراد صحَّ استعماله. وأما المنع السمعي فإنه يمنع من استعماله أصلًا، فلذلك أوردناه.

[١٢ -] فصل في طريق معرفة الأسماء أنه نص اللغة أو دليلها دون العقل أو السمع وأن حُسْن استعمالها قد يتبع العلم أو غالب الظن كفروع الأحكام

[اللغة هي الأصل وأدلة السمع هي الأصل]

قد بيَّنَّا من قبل أن استعمال الأسماء والأوصاف يحسن من جهة اللغة، وإن لم يرد بها التوقيف. وإذا صحَّ ذلك صارت اللغة هي الأصل فيه، كما أن أصل ما يُعلَم من جهة السمع، فأدلة السمع هي الأصل، وما يُعلَم

بالعقل فهو الأصل فيه. فكما أن الحكم العقلي يجب الرجوع في معرفته إلى الطريق العقلية، وكذلك السمعي، فكذلك القول في اللغة إذ التبس الحال فيه.

يبيِّن ذلك أنّا نعتبر في اللغة مقاصدهم، كما نعتبر في الأحكام مراد النبي، صلَّى الله عليه وسلّم. فكما يجب الرجوع في ذلك إليه، فكذلك يجب الرجوع فيما يختلف فيه من الأسماء والأوصاف إليهم. وإذا ثبت ذلك بأن وجد عنهم نصٌّ فيه اتّبع؛ وإن لم يوجد ذلك استُدلّ بكلامهم عليه. والنص المنقول عنهم قد يكون مقطوعًا به؛ وقد يكون بنقل الثقات ولا يقع العلم به؛ وكلاهما يحسن العملُ به.

[تلقِّي فروع الأحكام وتأويل القرآن من أخبار الآحاد، واستدلال أهل العلم بحكايات العرب والشعر وإن لم يكن مقطوعًا به من جهة العقل]

يبيِّن ذلك أن إجراء الاسم هو عمل كالحكم؛ فإذا صحص تلقِّي فروع الأحكام من جهة أخبار الآحاد، حَسُن ذلك في الأسماء، ولذلك يحسُن من العامّي الرجوعُ إلى العالم في تفسير القرآن، كما يحسُن منه الرجوع إليه في الأحكام، ولذلك عُمِل في تأويل القرآن على أخبار الآحاد والاجتهاد، كما عُمِل بمثله في الأحام. والاستدلال يجري في انقسامه إلى هذين الضربين مجرى النص، بل الحال فيه أظهر. ولذلك استدلّ أهل العلم في الأسماء بحكايات العرب وتمثّلوا فيه بالشِّعر، وإن لم يكن ذلك مقطوعًا به من جهة العقل.

[١٣ -] فصل في أنه لا يحسُن إجراء الألقاب المحضة عليه تعالى وما يتصل بذلك

[الاسم على ضربين]

اعلم أن الاسم(١) على ضربين: أحدهما لا يفيد في المسمَّى به وإنما يقوم مقام الإشارة في وقوع التعريف به من غير أن يقع التعريف بما يفيده، وهو الذي سمَّيناه بأنه لقب محض. ومنه ما يفيد في المسمَّى به جنسًا أو صفة من

(١) الاسم: ما دلَّ على الذات الموصوفة بصفة معيّنة. (تلخيص المحصّل ص ٣٤٧).

صفة، وهو الذي يسمِّيه شيوخنا صفات، ولا يجعلون الفارق بين الاسم والصفة ما يقوله أهل العربية في ذلك.

وأما ما لا يفيد التعريف، لكنه تعريف من المفيد في إبانة نوع من الأنواع أو جملة أو ضرب من الفعل من ضرب نحو قولنا: إرادة وقدرة وحياة، وقولنا: إنسان ودابة، وقولنا: ضرب وعدد، فذلك وإن كان من باب الألقاب، فمن حيث حلَّ محلّ المفيد أجري مجراه في حكم الاستعمال. والأسماء المفيدة أو الجارية مجرى المفيد يحسن استعمالها في الله تعالى.

فأما الألقاب المحضة، فاستعمالها فيه لا يحسن عقلًا إلا أن يرِد التقييد به، وذلك نحو: زيد وعمرو إلى ما شاكله. والقول في أن ذلك لا يفيد بيِّن؛ لأنه يقع موقع الإشارة، فكما أن الإشارة تعرِّف ولا تفيد في المُشار إليه حالًا وصفة، فكذلك ما أُقيم مقامها؛ ولذلك صحَّ تبديل اللقب وصفة الملقّب واحدة، وتختلف الألقاب والصفة واحدة وتتفق والصفة مختلفة، فإذا ثبت أنها لا تفيد فيجب أن لا يحسُن استعمالها فيه، لأنه عبث لا فائدة فيه.

ويبيِّن ذلك أن اللقب إنما يحسُن لأنه يحتاج إلى استعماله عند غيبة الملقَّب ليصحّ الإخبار عنه بالإشارة إليه عند الحضور، ولذلك وجب في أصل موضوعه ألّا يلقَّب به إلا واحد في العالم ليقع معنى التعريف به كوقوعه بالإشارة. لكنه وقع الاشتراك فيه إما لأن الأشخاص كثرت وقلّت الأسماء، أو وقع ذلك من غير قصد، فعند ذلك احتِيج إلى ضمّ الصفة إلى اللقب ليقع معنى التعريف بهما، ولولا الاشتراك لأغنى اللقب بمجرده عن ضمّ الصفة إليه. فإذا صحَّ ذلك، وكان ما له يحسن تعذّر الإشارة عند الغيبة، ولو أمكنه الإشارة في كل حال، لم يحسُن ذلك. فيجب أن لا يحسن إجراء اللقب عليه، جلَّ وعزَّ، لأن له من الأوصاف التي يَبِين بها من غيره ما يقوم مقام الإشارة، وتلك الأوصاف ممكنة في كل حال. فيجب القضاء بأنه لا يصحّ تلقيبه بزيد ولا عمرو، لأن ذلك لا فائدة فيه.

[شُبهة التَّكْنيَة بعد اللقب بحق الله تعالى]

فإن قيل: أليس قد يحسُن أن يلقَّب الحاضر الذي يمكن أن يُشار إليه، وقد نلقّب مَن لقَّبناه بلقب ثانٍ، ويحسُن ذلك، وإن كان الأول يُغني عن الثاني،

وقد يحسُن منّا التكنية بعد اللقب، وإن أغنى أحدهما عن الآخر، فهلَّا حَسُن ذلك في القديم سبحانه، وإن كانت أوصافه التي يختصّ بها تُغني عنه؟ قيل له: إنما يحسُن تلقيب الحاضر، لأنه قد يغيب عنّا أو نغيب عنه، فنحتاج إلى الإخبار عنه، فلهذه البغية حَسُن تلقيبه. والإشارة لا تُغني عنه، وأما تلقيب الملَقَّب فإنما يحسُن إذا قُصِد باللقب الثاني عند التلقيب التعريفُ فقط، وكذلك القول في الكُنية بعد الاسم، لأنّا شرطنا في قبح ذلك أنه إنما يقبح لأنه لا فائدة فيه، فمتى كان الوجه في التلقيب الحاجة إلى التعريف، فاللقب الواحد يُغني عن غيره.

وإنما استعمل أهل اللغة وغيرهم اللقبين والكنية بعد الاسم، لأن غرضهم بالثاني كان سوى التعريف فقط. وربما يقصد به الاشتقاق والوصف، ثم يكثر بالتعارف استعماله فيكون آكد في وقوع التعريف به من اللقب، ويغلب ذلك عليه، كتسميتهم بالأعشى والأعمش وغير ذلك. والمقصد بالتكنية التفاؤل في الأصل، ويستعمل أيضًا على جهة التعظيم والتبجيل، فلذلك حَسُن. ولا يبعد أن يقصد الملقّب لولده إلى تلقيب بعد تلقيب لحصول سرور له أو غرض سواه. فأما إذا خلا من الأغراض ولم يحصل فيه إلا التعريف، فالثاني يقبح؛ وذلك يصحِّح ما قدّمناه. هذا لو كان اللقب فيه، جلَّ وعزَّ، يقوم مقام أوصافه، فكيف ولأوصافه التي يبين بها من غيره من المزية ما ليس للقب! لأن ما يختصّ به يفيد ما يبين به من غيره، نحو قولنا قديم لنفسه وقادر لنفسه، واللقب لا يفيد فيه ذلك.

ويقع الاشتراك فيما يُلقَّب به ولا يقع فيما يختص به، فهو في وقوع التعريف به أقوى؛ فيجب أن يُغني عن التلقيب. يبيِّن ما ذكرناه أن الاشتراك متى وقع في لقبه، لو أُجرِي عليه لاحتيج إلى ضمّ صفته التي يختصّ بها إلى اللقب ليقع التعريف به. فإذا كان ما يختصّ به من الصفة يقع التعريف به بانفراده، فيجب أن يُغني عنه. ويفارق ذلك ضمّ صفة زيد إليه، لأن ذلك إنما حسُن، لأن الصفة بانفرادها لا تُعرِّف، كما أن اللقب بانفراده لا يعرِّف، فحصل التعريف بهما جميعًا.

وقد بيَّنَّا أن ما يختصّ به القديم، عزَّ وجلَّ، يقع به التعريف من حيث أفاد فيه ما لا يشاركه فيه غيره، وذلك واجب فيه في كل حال، فيجب قبح تلقيبه في كل حال.

[شُـبهة]

فإن قيل: فيجب متى وقع التعريف بلقب يشتمل على حرفين أن لا يحسن التلقيب بما يشتمل على حروف وإلا فإن حَسُن ذلك، فيجب حُسْن التلقيب بالألقاب الكثيرة، وإن كان الواحد يُغني عن الجميع، قيل له: إن التعريف يقع باللقب، كثيرت حروفه أم قلَّت، وبعض ذلك يُغني عن بعض إذا كان اللقب واحدًا، وليس كذلك اللقب الثاني، لأنه إذا لم يفد إلا التعريف الذي يقع بالأول، فيجب كونه عبثًا.

[شُـبهة]

فإن قيل: ألستم قد وصفتم الحياة بأنها حياة والقدرة بأنها قدرة، وذلك لقب فيهما، فإذا حَسُن تلقيب ما يُعلم باستدلال، فهلَّا حَسُن ذلك في القديم، جلَّ وعزَّ؟ قيل له: ليس هذا بمعترض لما اعتمدناه، لأنّا لم نقل إن تلقيبه يصحّ لأنه يُعلَم باستدلال، وذلك يُسقِط السؤال. وبعدُ، فإن قولنا حياة يفيد إنابة نوع من نوع في حكم يرجع إليه، فكأنه مفيد من هذا الوجه لأمر سوى التعريف، وذلك يُبطِل السؤال.

[شُبهة وصف الله بأنه الله]

فإن قيل: ألستم قد وصفتموه تعالى بأنه الله، وإن كان ذلك لقبًا عند أهل العربية؛ فهلَّا حَسُن تلقيبه بغيره من الألقاب؟ قيل له: إن ذلك، وإن جرى مجرى أسماء الأعلام في الاستعمال عندهم، فهو مفيد لِما يفيده قولنا إله. وإنما منعنا من تلقيبه بما لا يفيد كنحو زيد وعمرو. وسنبيِّن أن قولنا الله يفيد ما يفيد قولنا إله من بعد إن شاء الله.

[شُبهة تسميته تعالى بأنه شيء]

فإن قيل: ألستم قد سمّيتموه بأنه شيء، وإن كان ذلك غير مفيد عندكم، فهلّا صحّ تلقيبه بالألقاب، وإن لم يُفِد؟ قيل له: إن «شيء» وإن لم يُفِد في

الحقيقة، على ما نبيِّنه من بعد، فإنه مخالف للَّقب المحض؛ ولذلك لا يصحّ تبديله مع بقاء اللغة، كما لا يصحّ ذلك في الأسماء المفيدة، ولذلك لا يصحّ أن يزال عن جهته مع بقاء اللغة كالألقاب. فهو إذن في حُكم المفيد؛ فلذلك صحَّ إجراؤه عليه، جلَّ وعزَّ. يبيِّن ذلك أن ما له ولأجله لم يُفِد قولنا: «شيء» معنى يرجع إلى المسمَّى دونه، وهو أن جميع ما يصحّ تسميته هو ما يشتمل عليه هذا الاسم، وهو كل ما يصحّ أن يُعلَم وأن يُخبَر عنه. فمن حيث لم يكن في المسمَّى سواه وما ينطوي عليه هذا اللفظ، لم يُفِد، لا لأنه في موضوعه كاللقب، لأن اللقب لا يفيده لأمر يرجع إليه، ولذلك لا يفيد مع صحة التفرقة في المسمَّى. فيجب صحة استعماله فيه تعالى، لأنه في حكم الصفات المفيدة. وهذا الذي ذكرناه جواب شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، والشيخ أبو عبد الله[1] يعترضه بأن يقول: إن ما قاله إنما هو بيان الوجه الذي لأجله لم يُفِد، ولا يُخرِجه ذلك من أن يكون كاللقب في أنه لا يفيد، وأن تبديله لا يصحّ مع بقاء اللغة لا يُخرِجه من أن يكون غير مفيد. فالسؤال إذن لازم ولا يُسقطه ما تقدَّم ذِكره. وقال هو عن نفسه: إن الأقرب أن يقال إنه يسمَّى بذلك من جهة السمع، لأنه جلَّ وعزَّ، سمَّى نفسه بذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: الآية ١٩]. ولا يمتنع أن يحسُن ذلك بالسمع إذا كان فيه صلاح، كما لا يمتنع مثله في سائر الأفعال. وقد رأيت ذلك لأبي هاشم، رحمه الله، في بعض المواضع فيما أظن.

[لو ورد السمع بأنه يُسمَّى جلَّ وعزَّ بزيد وعمرو وسائر الألقاب ومقالة أبي هاشم في ذلك]

فإن قيل: فيجب على هذا، لو ورد السمع بأنه يُسمَّى، جلَّ وعزَّ، بزيد وعمرو وسائر الألقاب، أن يحسن كما ذكرتموه في شيء؟ قيل له: إن ما ذكرناه يقتضي جواز ذلك لو ورد به السمع، لكن السمع لم يَرِد به.

---

(١) هو الحسين بن علي بن إبراهيم البصري، المعروف بالكاغدي، على مذهب أبي هاشم الجبَّائي، وإليه انتهت رياسة أصحابه في عصره. كان فاضلًا، فقيهًا، متكلِّمًا. وُلِد في البصرة سنة ٣٠٨ هـ، وتوفي بمدينة السلام سنة ٣٦٩ هـ. له العديد من الكتب، وكان مقرَّبًا من عضد الدولة البويهي، وعُرِف بالزهد والانقطاع. (راجع الفهرست لابن النديم، ص ٢٢٢؛ وأيضًا فصل الاعتزال ص ٣٢٥ ـ ٣٢٨؛ وطبقات المعتزلة ص ١٠٦، ١٠٧ مع الإشارة إلى أن محقق ج ١٣ من كتاب المغني، اعتبر أبا عبد الله هو محمد بن زيد الواسطي. ٣١١/١٣ (طبعة مصر)).

وقد قال شيخنا أبو هاشم: لو تواضع الناس على تسميته تعالى باسم علم، لم يقبح ذلك إلا من حيث لم يكن فيه معنى، ولو كان فيه معنى لم يمتنع؛ فأما الآن والسمع قد منع من ذلك، فلذلك لم يجز ذلك فيه. وهذا ليس بالواضح عندي؛ لأن ذلك إن حسن بالسمع فيجب، لولا السمع، أن لا يحسن إجراؤه عليه، وذلك ينقض موضوع هذه اللفظة، لأنها لم توضع في اللغة على جهة التخصيص، بل وُضِعَت لتُستَعمَل في كل ما يصحّ أن يُعلَم ويُخبَر عنه، وحلَّت عندهم محل ما أفاد ذلك. فإذا كان الاسم المفيد لا يجوز أن يجري عليه تعالى، إذا صحَّ فائدته عليه، لولا السمع، فكذلك ما جرى مجراه. وكان يجب أن يكون استعمال هذا الاسم في غير الله يحسُن بالسمع أيضًا، لا من جهة اللغة، وكان يجب مثل ذلك في قولنا: قدرة وعلم.

فيصحّ بذلك أن اللقب المَحْض الذي يختص الأعيان هو الذي لا يجري عليه تعالى؛ لأن إجراءه لا يكون إلا اتّباعًا للغة ولا في حكم المفيد. فأما ما يقع على أشياء كثيرة ويجري مجرى المفيد في أنه يجري عليها لحكم معقول قد اشتركت فيه فاستعماله لا يحتاج إلى سمع. وهذه جملة كافية في هذا الباب.

[ب ـ] الكلام في ذكر أسماء الله تعالى وصفاته المفيدة لما يرجع إلى ذاته وما يتصل بذلك

ذكر القول في قادر وما يقاربه من الأسماء في الفائدة

[تعريف القادر]

اعلم أن القديم، جلَّ وعزَّ، يوصف بأنه قادر، والمراد بذلك أنه يختص بحال لكونه عليها يصحّ منه إيجاد الأفعال. وإنما نحتاج أن نحدّ بأن القادر هو الذي يصحّ الفعل منه ما لم يكن هناك منع أو ما يجري مجراه في القادر منّا[(١)]، لأن المنع وسائر ما يقتضي تعذّر الفعل يصحّ عليه. وأما القديم تعالى فكل ما يقدر عليه يصح منه إيجاده ويستحيل المنع عليه، لأن المقصد بذكر حدّ القادر لما كان الشمول وجب الاحتراز فيه، إذا كان قصدنا به التعميم، فإن كان الكلام في القديم خاصة، لم يجب ذلك. وليس لأحد أن يقول: يجب أن لا يوصف عزَّ وجلَّ بأنه قادر فيما لم يزل، ولأن الفعل يستحيل وجوده منه فيما لم يزل. وذلك أنّا قد بيَّنَّا أن الفعل يصحّ منه وأن تحت هذا القول أن الفعل يصحّ منه متى صحَّ وجوده في نفسه، فأما صحة وجوده منه على وجه يستحيل وجوده في نفسه فمُحال. ولذلك صحَّ أن نقول إنه قادر فيما لم يزل على إيجاد الأفعال الآن، لأنه لما له يختصّ به في ذاته يصحّ منه الآن وفي سائر الأحوال إيجاد الفعل. والغرض بتجدّد الوصف له بأنه قادر الإبانة عمّا هو عليه في ذاته، لكنه لمّا لم يكن هناك لفظة تفيد ذلك، نبّهنا عليه بذكر ما يقتضيه من صحة الفعل. وقد علمنا أن صحة الفعل من جهته، جلَّ وعزَّ، في كل حال يقتضيه ما هو

(١) كرَّر القاضي هذا التعريف، مع إضافات أخرى، في الجزء الثامن من هذه الموسوعة، فقال: «اعلم أن القادر من حقه أن يصحّ منه الفعل، وأن تنفصل حاله فيما يحدثه من حال الموجبات على بعض الوجوه. (راجع المغني في أبواب التوحيد والعدل ٨/ ٥٩ (طبعة القاهرة)).

عليه فيما لم يزل، فيجب وصفه بذلك فيما لم يزل كما يجب وصفه بأنه قادر الآن. ولذلك يوصف الواحد منّا بأنه قادر على ما يفعله بعد أوقات، لأنه لما هو عليه الآن يصحّ منه ذلك في الأوقات المستقبلة؛ وإنما لا يصحّ منه إيجاد ذلك في الثاني لأمر يرجع إلى المقدور، لا إلى حاله التي يفيدها قولنا قادر. ونصفه بأنه قادر فيما لم يزل ولا يزال، لأنه استحق هذه الصفة لا لعلّة متجدّدة، بل لذاته، على ما قدّمنا بيانه.

ولا يجب، إذا وصفناه بأنه قادر والواحد منّا بذلك، التشبيهُ؛ لأنه يستحق هذه الصفة لنفسه والواحد منّا لعلّة. وإنما يجب التشبيه بين الشيئين إذا اشتركا في صفة واحدة من صفات النفس. فأما وجوب التشبيه بالصفتين المختلفتين للنفس أو بمثلين، لعلّة أو لا لعلة، ولا للنفس أو للنفس، في أحدهما دون الآخر، فلا يجب. هذا هو الذي نعتمده.

[مقالة أبي علي الجبائي]

وقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إنما لم يجب بذلك التشبيه لأن المثْبَتَ بوصفنا لله تعالى بأنه قادرٌ ذاتُه، والمُثْبَتَ بوصفنا لزيد بأنه قادرٌ القدرةُ؛ فلما اختلف المثْبَت بالوصفين لم يجب به تشبيه. وقد بيَّنّا في باب الصفات أن حقائق الأوصاف لا تتغيّر ولا تختلف في الشاهد والغائب، وأن وصف القادر بأنه قادر يفيد فيه وفينا الحال التي بها يبين القادر من غيره. وذلك يبيِّن أن ما قدّمناه هو المعتمد.

[شُبهة الصفاتية]

فإن قيل: هلّا قلتم إن حدّ القادر أن له قدرة، على ما ذهبت إليه الصفاتية[١]؟ قيل له: لأن العلم بأنه قادر يسبق العلم بالقدرة، فلا يصحّ أن يُحَدّ به؛ ولأنّا قد دللنا على أنه تعالى قادر لا بقدرة. ومن سبيل الحدّ أن يحيط بالمحدود، فلا يخرج عنه ما هو منه كما لا يُدخَل فيه ما ليس منه.

---

(١) وهم أنفسهم أهل السلف الإسلاميين الذين يثبتون لله تعالى صفات أزلية، من العلم والقدرة والحياة، وهم يخالفون المعتزلة. وهم ثلاث طوائف: الأشاعرة، والمشبهة، والكرامية. (المِلَل والنِّحَل ص ٨٤، ٨٥).

[وصفه تعالى بأنه قوي ومقالة شيوخ المعتزلة]

فإن قيل: أفتصفونه بأنه قوي؟ قيل له: نعم! وإلى ذلك ذهب شيخانا[١]، لأن معنى «قويّ» و«قادر» لا يختلف، فإذا جاز أن يُوصَف بأنه قادر جاز أن يُوصَف بأنه قوي، وقد وصف نفسه تعالى بالأمرين جميعًا.

فإن قيل: أليس قد يقال حبل قوي وخشبة قوية، يعني بذلك الشدّة والصلابة، فهلَّا قلتم إن ذلك حقيقة، وإنه لا يستعمل فيه، جلَّ وعزَّ، في الحقيقة؟ قيل له: إن ما ذكرته لو ثبت، كان لا يخرج من أن يستعمل بمعنى قادر في الحقيقة، لأن اللفظة قد تفيد ما تفيده الأخرى وتزيد في الفائدة، فكيف وما ذكرته مجاز! ولذلك لا يطّرد في كل شيء تحصل فيه صلابة وشدة، وإنما يستعمل ذلك في الصلب الشديد تشبيهًا بالقادر، لأن ما فيه من الشدة يمنع من كسره وقطعه، كما أن قوة القويّ تمنع من قهره. فأما قولهم إن فلانًا قوي على طاعة الله، على جهة المدح، فالمقصد به أنه صابر عليه متمسك به، وذلك مجاز فيه. ولذلك قال شيوخنا، رحمهم الله، إنه يقال فيه، جلَّ وعزَّ، إنه قوي وقادر، فكذلك في الواحد منّا، فيقال إنه قوَّى العبد على كل شيء، كما يقال أقدره الله عليه، ويقال قوّاه على الكفر والإيمان، كما يقال إنه قويّ عليهما.

[استبعاد أبي هاشم ما حُكِيَ عن بعض البغداديين]

واستبعد شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، ما حُكِيَ عن بعض البغداديين أنه لا يقال إنه تعالى قوَّاه على المعصية، وإن كان في الحقيقة قُوِّي عليها، لأنه إذا كان في الحقيقة قويًّا عليها، كما أنه قادر عليها، فما المانع من وصفه على جهة الاشتقاق بأنه مقوِّي على الكفر كما أنه مُقْدر عليه.

ويوصَف بأنه قدير، ويُراد به المبالغة في وصفه بأنه قادر، ولذلك خُصَّ به دون سائر القادرين لاختصاصه في هذه الصفة بما ليس لغيره. ويُوصَف بأنه مُقتَدِر، ويُراد بذلك ما قدّمناه.

---

(١) أبو علي الجبَّائي وابنه أبو هاشم.

[معنى وصفه تعالى بأنه قاهر عند أبي علي الجبائي]

ويُوصَف بأنه قاهر، ويعني بذلك عند شيخنا أبي علي، أنه مقتدر على الأشياء، ولذلك يُجريه عليه فيما لم يزل؛ فكأنه جعل فائدته أنه مقتدر على غيره ولا يمتنع عليه ما يريده فيه؛ وعلى هذا الوجه يقال في الأقدر بأنه قاهر. وقد يقال إنه قاهر، إذا فعل القهر والغلبة، على سبيل الاشتقاق، لأن قاهرًا يقتضي مقهورًا وقهرًا قد وقع منه. وليس لأحد أن يقول: هلَّا جعلتم المعنى في هذه الصفة هو الوجه الثاني دون ما حكيته عنه، وذلك لأن المقتدر على الشيء يُوصَف بأنه قاهر على الوجه الذي يُوصَف بأنه قادر، ولذلك يقال في الملك والأمير، إنهما قهرا الناس، ويُعنَى بذلك اقتدارُهما عليهم ونفوذ إرادتهما فيهم؟ فإن قال: أفتصفونه، جلَّ وعزَّ، بأنه مَلِك ومالك؟ قيل له: نعم! والمراد به أنه قادر، لأن المالك للشيء هو القادر عليه ولذلك قال، عزَّ وجلَّ: ﴿مَـٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفَاتِحَة: الآية ٤] معناه القادر عليه؛ وإنما يقال في الواحد منّا إنه مالك لداره بمعنى أنه يقدر على أن يتصرّف فيها بالعقود والأفعال، فتذكر الدار ويراد الفعل فيها، ولذلك لو أظهر ما حُذِف لصحَّ الكلام وكان إلى الفهم أقرب بأن يقال مالك لبيع داره وهبتها وعمارتها، لكنه يجب أن يُقيَّد فيقال: إن المالك هو القادر على الشيء، إذا لم يمنع من التصرّف فيه على الوجه الذي قدر عليه. ولذلك لا يقال في الواحد منّا إنه المالك لدار غيره من حيث مُنِع من التصرّف فيه، وقولنا إنه تعالى مالك للدنيا، وإن لم يُوصَف بالقدرة عليها وهي موجودة إنما صحّ لأن المراد به أنه قادر على إفنائها أو جمعها وتفريقها؛ فالمقدور والمملوك محذوف. وإنما لا يقال في الوكيل إنه مالك لما وُكِّل بالتصرف فيه، لأن تصرّفه في الحكم كأنه واقع من الملك، من حيث وقع بحسب أمره ومن حيث رجعت فائدته إليه، وإنما قيل للصبي إنه يملك؛ لأن المُستَفاد بالتصرف يقع له وإن وقع من غيره، وإنما منع من التصرف لخطئه، فأُقيم له مَن يتصرف عنه على حسب الوكيل. وليس يمتنع أن تكون هذه اللفظة أُجرِيَت في الأصل بمعنى قادر، ثم جرى فيها تخصيص فاستعملت فيمن يقدر على الشيء إذا لم يعرض ما يمنعه من الفعل أو يكون في حكم المانع وأجرى المنع الشرعي في هذا الباب مجرى المنع في الحقيقة لما كان المنع بالنهي عن بيع داره يجري مجرى المنع في الحقيقة في أن المُستَفاد بالبيع لا يقع. ولمّا كان المحجور عليه

منع من تولِّي البيع، ولم يُمنع مَن يلي عليه مَن يبيع ماله والتصرّف فيه على وجه تقع الفائدة له، جُعل من حيث الشرع، كأنه غير ممنوع ووُصف بأنه ملك. وأما البهائم، فمعنى الإجارة والتصرّف على الوجوه التي تقع من المالِك لا يصحّ فيها إلّا لعارض يزول، فلذلك لم تُوصَف بأنها مالِكة، ولذلك وصفناها بأنها مرزوقة وأن ما تنتفع به رزق لها، لما كان معنى الرزق يصحّ لها، ولم توصف بالمِلك لما قدّمناه. وبطل بما قدّمناه قول مَن قال: إن الملك بالضدّ من القدرة، لأن المالِك إنما يملك الموجود، والقادر لا يقدر إلا على المعدوم، لأن غرضهم بقولهم إنه يملك الدار أنه يملك التصرّف فيها، فعاد الحال فيه إلى أنه مالِك لِما يقدر عليه، ولذلك لم يصفوا الميت بأنه مالك كما لم يصحّ كونه قادرًا، لكنهم لمّا اعتقدوا أن كون مقدور الواحد منّا يظهر في الأعيان ولا يقوم بنفسه، جعلوا نفس العين هو المملوك وأرادوا به التصرف في العين. وقد علمنا أن عين العبد، إذا مات، باقٍ ولا يقال إنه مملوك، من حيث تعذّر فيه ما كان يتأتّى من قبل. فقد صحَّ أن قولنا مالك يُنبِىء عن معنى قولنا قادر، وإن كان أخصّ منه على ما بيَّنّاه.

[وصفه تعالى بأنه ربّ]

فأما وصفنا له، جلَّ وعزَّ، بأنه ربٌّ فمعناه أنه مالك؛ ولهذا يقال في مالك العبد والدار إنه ربّهما. ولهذا قال صفوان يوم حُنَين: «لأن يربني رجل من قريش أحبُّ إليَّ من أن يربني رجل من هوازن» يريد: لأن يتخذني مملوكًا ويصير لي مالِكًا يتصرف فيَّ أحبّ إليَّ من أن يكون رجل من هوازن. وليس لأحد أن يقول: لو كان قولنا ربّ معناه ما ذكرتموه لوجب أن تطلق هذه الصفة في غير الله كما تطلق في الله تعالى فيقال إنه ربٌّ بالإطلاق؛ فلما امتنع ذلك، وإنما أجرى على المالِك منّا مقيَّدًا، عُلِم أن حقيقته ما ذكرتموه. وذلك لأن اللفظة لا يمتنع أن تكون حقيقتها بعض الأمور، ثم تشتهر في بعض ما تقع عليه إما على الإطلاق أو على التقييد فتصير كاللقب له أن كالعَلَم فتختصّ به على ذلك الوجه الذي تُعُورِف فيه. وقد تُعُورِف استعمال هذه اللفظة على الإطلاق في القديم تعالى، من حيث كان ربًّا لكل شيء، ومالِكًا له، فلذلك خُصَّ به؛ ولا يدل ذلك على أنها لا تفيد ما ذكرناه.

[وصفه تعالى بأنه سيّد]

فأما وصف القديم تعالى بأنه سيّدٌ فصحيح، لأن المُستَفاد بذلك أنه مالك؛ ولذلك يقال سيّد العبد يُراد به مالكه. وعلى هذه الطريقة قالوا في كبير القوم سيدهم لمّا كان يملك ما يريده فيهم. ولهذا قال الشاعر:

علوْتُه بحُسامي ثم قلتُ له خذها حذيْف فأنت السيد الصمدُ(١)

فإن قيل: كيف يصحّ ذلك، ولا يقال في الإنسان إنه سيد الدار والمال، كما يقال فيه إنه سيد العبد، ولذلك يُبطل أن يكون معناه معنى ملاك، قيل له: لا يمتنع أن يكون ذلك معاه في أصل الموضوع. ثم تُعُورِف استعماله في ملك العقلاء ومَن يجري مجراهم وصار بالتعارف كأنه لم يوضع إلا له. ويجوز أن يكون في الأصل أرادوا أن يفصلوا بين المالك والذي يملك مَن يتصرّف فيه بالأمر والتدبير وبين الملك لغيرهم، فجعلوا قولنا سيد موضوعًا لهذا القبيل، فيكون أخصّ من قولنا: ربّ ومالك، وكل ذلك لا يعترض ما قلناه إنه، جلَّ وعزَّ، يُوصَف بهذه الصفة مطلقًا ومقيدًا.

[وصفه تعالى بأنه صمد واستدلال ابن عباس بقول الشاعر]

فإن قيل: أفتصفونه بأنه صمد؟ قيل له: يوصف بذلك على وجهين: أحدهما بمعنى سيِّد، فيكون من صفات الذات ويجري عليه فيما لم يزل، وهو الذي أراده الشاعر بالبيت الذي قدّمنا ذكره. وذلك البيت استشهد به ابن عباس(٢) عندما سُئِل عن هذه المسألة. وقد يقال له صمد ويُراد به أنه مصمود إليه في الحوائج، وهذا يجري مجرى صفات الفعل، لأنه إنما يجري عليه إذا خلق من يصحّ ذلك منه فقصد إليه بالحوائج، وهذا مرويّ عن الحسن.

---

(١) البيت للخليل بن أحمد في ديوانه، ورواية الشطر الأول فيه: «يمّمته الرمح شزرًا ثم قلت له».

(٢) ابن عباس ٣ ق.هـ - ٦٨ هـ: هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، أبو العباس، حَبْر الأُمة، وُلِد بمكة، لازم رسول الله ﷺ، وروى عنه الأحاديث الصحيحة. شهد مع عليّ عليه السلام الجمل وصفّين، سكن الطائف وتوفي بها سنة ٦٨٧ م. يُنسَب إليه كتاب في «تفسير القرآن». جُمِع من مرويّاته وتفسيراته. (الإصابة ت ٢ ص ٤٧٧؛ صفة الصفوة ١/ ٣١٤؛ ذيل المذيل ص ٢١؛ تاريخ الخميس ١/١٦٧؛ نسب قريش ص ٢٦؛ نكت الهميان ص ١٨٠).

[وصفه تعالى بأنه إلـه واستدلال أبي علي الجبائي وأبي هاشم]

فإن قيل: أفيوصف تعالى بأنه إلـه؟ قيل له: نعم! والمراد بذلك أنه ممَّن تحقّ له العبادة وتليق به عند شيخينا أبي علي وأبي هاشم، رحمهما الله، وأبطلا قول مَن قال: إن الفائدة بذلك إنه يُولَه إليه، واستدلّا على ذلك بما ثبت عن أهل اللغة من وصفهم الأصنام أنها آلهة من حيث اعتقدوا فيها أن العبادة تحقّ لها. وليس قولنا إن العبادة تحقّ له من قولنا إنه يستحق العبادة بسبيل، لأن معنى القول إنه يستحق العبادة أن هناك مستحقًا عليه، فلذلك لا يُوصَف به فيما لم يزل. وأما قولنا إن العبادة تحقّ له يُراد بذلك أنه في ذاته ممَّن يصحّ أن يُنعِم الإنعام الذي به يستحق العبادة فتحقيقه يرجع إلى أنه قادر على خلق الأجسام وإحيائها والإنعام عليها النعمة العظيمة التي معها تصحّ العبادة، فلذلك قلنا إنه فيما لم يزل ممَّن تحقّ له العبادة من حيث كان قادرًا لنفسه فيما لم يزل، ولذلك خصصناه بأنه إلـه دون غيره من حيث اختصّ بكونه قادرًا على القدْر الذي يَستحقّ به العبادة دون سائر القادرين.

وإنما لا نقول إنه إلـه للأعراض مقيّدًا من حيث استحال أن يُنعم عليها بما به يستحق العبادة، وقلنا إنه إلـه للحيوان لما صحَّ ذلك فيها؛ ولذلك يصحّ أن يقال إنه إلـه للأجسام والجمادات، لأنه قادر على أن يُنعم عليها من النِّعَم ما به يستحق العبادات ويجب على ما قدّمناه في الأعراض أن لا يقال إنه إلـه للجوهر الواحد، لأنه لا يصحّ أن يحييه ويُنعِم عليه بما ذكرناه من النِّعَم، فالجوهر المنفرد في حكم أجناس الأعراض في استحالة ذلك فيه.

[يصحّ برأي أبي علي الجبائي أن يقال: لا إلـه إلّا الله، ولا يقال: لا معبود إلّا الله]

ولهذه الجملة قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إنه يصحّ أن يقال: لا إلـه إلّا الله، ولا يقال: لا معبود إلا الله؛ لأن لفظة معبود مشتقة من فِعل العبادة به وقد فُعِل ذلك بغيره كما فُعل به، ولذلك لا يقال إنه، جلَّ وعزَّ، معبود فيما لم يزل، لما لم تقع عبادته من أحد. وبيَّن أن قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأنبيَاء: الآية ٩٨] يقتضي إثبات غيره معبودًا، وقوله عزَّ وجلَّ:

﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: الآية ٢٢] يقتضي أنه المختصّ بهذه الفة. ولهذا قال جماعة المسلمين: لا إلٰه إلّا الله؛ ولم يقولوا: لا معبود إلا الله. وقد يقال: لا معبود إلا الله، ويُراد بذلك لا معبود يستحق العبادة وتليق به إلا الله، فمَن أطلق ذلك ولم يكن هذا مراده فقد أخطأ. كما أنه إذا قال: لا موجود إلا الله فقط، غلط من حيث علم مشاركة غيره في الوجود. وذكر رحمه الله أنه لو كان مأخوذًا من الولهان لكان كل مَن وُلِه إليه يجب أن يُسمَّى بذلك، وهذا مفقود، فعُلِم أنه مفيد لما ذكرناه. فهذا وُصف، جلَّ وعزَّ، بأنه إلٰه فيما لم يزل، كما وُصف بأنه قادر.

[أبو علي الجبائي وأبو هاشم وكلمة «الله»]

فأما قولنا الله فمعناه ما ذكرناه في قولنا إلٰه، لكن الصيغة غُيِّرت، وإن كانت الفائدة واحدة، فحُذِفت الهمزة استثقالًا، وعوَّضوا الألف واللام منها، واللام الأولى ساكنة، فأُدغِمَت في الثانية، فصار الله. وقال شيخنا أبو علي: إن الهمزة خُفِّفت، فلزم إدغام إحدى اللامين في الأخرى، فوجب أن يقال إنه الله.

قال شيخنا أبو هاشم: إن أهل العربية يقولون إن تسمية الله جارية مجرى أسماء الأعلام، ومرادهم بذلك أن استعمالهم له يجري مجرى استعمالهم لأسماء الأعلام دون الصفات، وإن كان يتضمن معنى وَصْفِه بأنه إلٰه، فلذلك قيل فيه سبحانه إنه يسمى بذلك فيما لم يزل ولا يزال كما قيل ذلك في إلٰه.

[وصفه تعالى بأنه عزيز]

فأما وصفنا له، جلَّ وعزَّ، بأنه عزيز فمعناه أنه ممَّن لا تلحقه ذلّة ولا اعتصام، وتحقيقه يؤول إلى أنه قادر لا يجوز أن تلحقه ذلّة، ولذلك وصفناه فيما لم يزل بذلك. وليس لأحد أن يقول إن ذلك لا يستعمل فيه، لأن أصله مأخوذ من وصفهم للأرض الصلبة بذلك ووصفهم للصلابة بأنها عزاز. وإنما قيل في المانع الجانب ذلك لما أشبه الصلب في تعذّر منعه من المراد؛ وذلك لأن هذه اللفظة لا تطّرد في كل شيء صاحب صلب ملتزق يمتنع تفريقه ويصعب، وتطّرد فيمن لا تلحقه الذلّة، فيجب أن تكون حقيقة فيه. وإنما

وصفوا الأرض الصلبة بذلك تشبيهًا بالقادر من حيث صعُب لصلابتها التصرفُ فيها كما يصعب ويتعذّر منع القوى.

[وصفه تعالى بأنه كريم]

فأما وصفه له تعالى بأنه كريم فقد يقال على وجهين أحدهما بمعنى عزيز، وهو المراد بقولهم إن فلانًا يكرم عليّ، وإن فلانًا كريم قومه، فعلى هذا الوجه يُوصَف تعالى بأنه كريم فيما لم يزل، ويُفاد به ما ذكرناه في معنى عزيز. وقد يقال لمَن فعل الكرم بأنه كريم اشتاقًا من فعله الأفضال والجود، وذلك مما يجري عليه من صفات الفعل.

[وصفه تعالى بأنه جبار ومقالة أبي علي الجبائي]

فأما وصفه تعالى بأنه جبار فصحيح؛ ومعناه أنه عزيز لا تلحقه ذلّة ولا يجوز المنع عليه، لأنه من حيث كان كذلك لم يصحّ أن يُنال باهتضام. قال شيخنا أبو علي، رحمه الله، هو مأخوذ من وصفهم النخلة بأنها جبّارة إذا فاتت اليد، لأنهم وصفوها بذلك من حيث لم يصحّ أن تُنال، ثم جَرَت على القديم تعالى فصارت كأنها حقيقة فيه دون كل شيء فات اليد؛ وهذا غير بعيد في الأسماء على ما قدّمناه. واستعمالهم هذه اللفظة في الواحد منّا على جهة الذمّ لا القدح ذلك فيما قدّمناه، لأن ذلك مجاز فيه من حيث تصرَّف فيما ليس له ومنَع جانبه فيما يجب أن لا يمتنع منه، وهذا كذمّهم الواحد منّا بأنه متكبِّر، وإن أجرى عليه على الحقيقة.

[وصفه تعالى بأنه مجيد]

فأما وصفنا له بأنه مجيد فصحيح ومعناه أنه كريم بمعنى عزيز، ولذلك قال جلَّ وعزَّ: ﴿قُرۡءَانٌ مَّجِيدٌ﴾ [البُرُوج: الآية ٢١]، ولذلك يوصف بأنه ماجد ومجيد فيما لم يزل.

[وصفه تعالى بأنه كبير، ومقالة أبي علي الجبائي]

وأما وصفنا له، جلَّ وعزَّ، بأنه كبير فصحيح. والمراد بذلك أنه سيد مالك للأشياء، لأن سيد القوم هو كبيرهم. قال شيخنا أبو علي: وقد يقال فيه

ذلك بمعنى أنه مقتدر على الأشياء وعالِم بها لا مثل له في ذلك ولا نظير، لأن مَن اختصَّ بذلك يقال فيه إنه كبير قومه.

وعلى هذا الوجه يوصف بأنه عظيم وبأنه جليل.

[وصفه تعالى بأنه متكبِّر ومتجبِّر]

وعلى هذا يقال فيه إنه متكبِّر ومتجبِّر؛ لأن معنى ذلك أنه كبير جبّار، كما أن الوصف له بأنه متقدِّم وقديم هو بمعنى واحد، وإن كان بعض هذه الألفاظ قد يكون أبلغ من بعض. فأما كبير الذي يفيد ضدّ ما يفيده قولنا صغير فإنه لا يستعمل إلا في الأجسام التي بالتأليف الحاصل فيها تكبُّر وتصير كالشيء الواحد؛ وذلك يستحيل عليه تعالى.

[وصفه تعالى بأنه عليٌّ وعالٍ ومتعال ومقالة أبي علي الجبائي والمتكلمين]

فأما الوصف له بأنه عَلِيٌّ وعالٍ ومُتعال فقد قال شيخنا أبو علي إنه حقيقة فيه، ويراد بذلك أنه قاهر قادر على الأشياء كلها مقتدرٌ، لأن ذلك معناه في اللغة؛ ولذلك قال سبحانه: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ﴾ [المؤمنون: الآية ٩١]، يعني بذلك لَغَلَب بعضهم بعضًا وقهره. وهو الذي أراده الشاعر بقوله:

فلما علوْنا واستويْنا عليهمُ تركناهمُ صَرْعى لنَسْر وكاسر(١)

يعني غلبناهم: وهذا هو المراد بقوله جلَّ وعزَّ: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [القَصَص: الآية ٤] يعني قهر أهلها. قال رحمه الله: وقد يُوصَف بذلك ويُراد به أنه مُنَزَّه، نحو قوله جلَّ وعزَّ: ﴿تَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النّحل: الآية ٣] وقول المتكلِّمين: تعالى الله عن وصف الجاهلين، لأن المراد بذلك أنه يجلّ عن ذلك وأنه مُنَزَّه عنه.

فأما عالي بمعنى ارتفاع المكان فلا يستعمل فيه سبحانه، لأن كونه في الأماكن يستحيل، فكما لا يصحّ أن يستعمل ذلك في الأعراض فكذلك فيه، جلَّ وعزَّ.

---

(١) لم أعثر على هذا البيت بعد البحث.

[وصفه تعالى بأنه رفيع لا يستعمل فيه في الحقيقة]

وأما رفيع فقد قال: لا يستعمل فيه في الحقيقة، لأن أصله من الارتفاع في المكان؛ وإنما يقال في العظيم إنه رفيع على جهة المجاز تشبيهًا له بمَن ارتفع مكانه، فلذلك لم يُستعمل فيه، جلَّ وعزَّ، على الحقيقة. قال؛ ولو ورد ذلك في صفاته لاستعملناه على جهة المجاز. وقوله: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ﴾ [غَافر: الآية ١٥] فهو صفة لدرجاته دونه، فلا ينقض ذلك ما قدّمناه. قال رحمه الله: وكذلك قولنا شريف مأخوذ من الإشراف الذي هو ارتفاع المكان، وإنما أجرى في غيره على جهة المجاز.

فأما عَلِيٌّ فكما يكون بمعنى الارتفاع فقد يكون بمعنى القهر والتنزّه، فلذلك استعملناه فيه، جلَّ وعزَّ.

[وصفه تعالى بأنه مُستولي فيما لم يزل]

فأما الوصف له بأنه مُستولي فيما لم يزل فصحيح، لأنه قادر فيما لم يزل. ومعنى الاستيلاء هو القهر والاقتدار. وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٩] معناه ثم دبّر وتصرّف فيما هو مسؤول عليه، فأدخل ثم فيه وأُريد به التدبير والتصرّف، لأنه تعالى لا يصير مُستَوليًا بعدما لم يكن كذلك. ولا يمتنع أن يقال في القهر والاستيلاء أنه مأخوذ من فعل الغلبة وظهور ذلك من القادر القوي. ولذلك لا يقال فيمن لم يظهر منه ذلك إنه قادر مستولي. وهو مأخوذ من القهر والاستيلاء، فلما كان المعدوم لا يُوصَف بأنه قهر واستيلاء، وجب أن لا يجري ذلك عليه، إلا إذا فعل ما يكون قهرًا.

[وصفه تعالى بأنه مستوٍ]

وأما الوصف له بأنه مستوي فمجاز، لأن استعمال ذلك بمعنى الاستيلاء مجاز. وحقيقته مأخوذ من الاستواء الذي هو اعتدال الأجزاء أو الانتصاب على وجه مخصوص. فلذلك لم يطلق على الله، سبحانه، الوصفُ بأنه مُستولٍ فيما لم يزل كما قيل فيه أنه مُستَولٍ وقادر.

[وصفه تعالى بأنه متين لا يصحّ]

وأما الوصف له بأنه متين فإنه لا يصحّ، لأن المتانة هي الصلابة، ولذلك يقال: حبل متين، إذا كان صلبًا، ولذلك يطّرد في الأشياء الصلبة. وإنما قيل في القادر منّا إنه متين لمّا امتنع قهره، كما امتنع قطع الحبل المتين، ولمّا كان لا يكون قادرًا إلا بحصول ضرب من المتانة في جسمه، وكلما صَلُبَت آلته كان الفعل منه آكد، وذلك يستحيل في الله تعالى. وقوله سبحانه: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذّاريَات: الآية ٥٨] مجاز، لأنّا لو حملناها على الحقيقة لوجب أن تكون قوّته متينة دونه، وذلك يستحيل لأمرين: أحدهما أنه قادر لا بقوة، والثاني أن القوة يستحيل ذلك فيها.

[وصفه تعالى بأنه شديد لا يصحّ]

فأما وصفه تعالى بأنه شديد فلا يصحّ، لأن الشدة هي الصلابة، ولذلك يقال في الأشياء الصلبة إنها شديدة، وأُجرِي ذلك على القادر تشبيهًا ومجازًا. وأما قوله: ﴿شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [المَائدة: الآية ٩٨] فالشِّدّة صفة للعقاب لا له، فلا يعترض ما قلناه. وأما قوله سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فُصّلَت: الآية ١٥]، فالمراد به أنه أقوى منهم، لكن لفظة أشد، لما كانت تدخل في المبالغة، فيقال في أحد الأسودين إنه أشدّ سوادًا من الآخر، جاز أن يقول تعالى ذلك، فلو حملناه على ظاهره، لوجب أن يكون أشد قوة وأن تكون قوته هي الشديدة الزائدة على قوة غيره في الشدة، وذلك مجاز لا شبهة فيه. ولذلك قلنا: إن وصفه، جلَّ وعزَّ بذلك إن وُصِف به مجاز، وإن استعماله فيه جلَّ وعزَّ على الإطلاق لا يصحّ.

[وصفه تعالى بأنه مُستطيع ومقالة أبي علي الجبائي]

فأما وصفنا له سبحانه بأنه مُستطيع فقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إنه يُوصَف بذلك، ويُراد به أنه قادر، وإن هذه اللفظة صحيحة في الله تعالى. قال: ويجوز أن يقال إنه يمكنه أن يفعل كما يقال إنه يستطيع أن يفعل. وهذا بَيِّن، لأن قولنا مُستطيع وقادر في الشاهد يجريان مجرى واحدًا.

[وصفه تعالى بأنه مُطيق لا يصحّ]

وأما وصفنا له سبحانه بأنه مطيق فإنه لا يصحّ، لأن الطاقة معناها الجهد، ولذلك يقول القائل: أطقتُ ذلك جَهدي، ولذلك يقال: هذا مقدار طاقته، كما يقال: هذا قدر وسعه، ولذلك قال تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: الآية ٢٨٦]، وهذا المعنى يستحيل عليه تعالى، فيجب أن لا يُوصَف به.

[قاعدة لأبي علي الجبائي في الصفات]

قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: وكل لفظة تستعمل في القادر منا في الشاهد سوى ما ذكرناه فيجب أن ننظر، فإن استعملت فيه بمعنى كونه قادرًا فقط أو قادرًا على أمور مخصوصة، فيجب أن تستعمل فيه، جلّ وعزّ، إذا لم تُفِد نَفْي كونه قادرًا على سواه، ومتى أُفيد بها ما يختص به الواحد منّا، فيجب أن لا تستعمل فيه تعالى إلا على جهة المجاز؛ إذا ورد به القرآن، ولا يُطلق عليه إلا أن يحصل فيه تعارف شرعي فيستعمل ذلك فيه.

وأما وصفه، جلّ وعزّ، بأنه ذو قدرة وقوة فمجاز، لأنّا لا نثبت معنى له يكون قادرًا قويًّا حتى يصحّ إضافته إليه. فالمراد بذلك، إذا استعملناه، أنه قادر على الأمور.

وكل ما ذكرناه من الأوصاف فيجب أن يجري عليه فيما لم يزل ولا يزال، لأن معانيها أجمع ترجع إلى معنى قادر وكل ما أفاد ما يفيده قولنا قادر وأنه لا يستعمل فيه مقيدًا بما قد خرج عن أن يكون مقدورًا بالوجود. فلذلك لا يقال فيه تعالى الآن إنه قادر على الدنيا، ويُراد به قادر على إيجادها، ولا يقال إنه قوي ومستطيع لأن حكم هذه الألفاظ وحكم قولنا قادر لا يختلف.

[ج ـ] الكلام في وصف الله تعالى بأنه عالِم وسائر ما شاكله من الصفات

[المراد من وصفه تعالى بأنه عالِم عند أبي هاشم الجبائي]

يُوصَف سبحانه بأنه عالم. والمراد به عند شيخنا أبي هاشم أنه مختص بحال لاختصاصه بها تتأتّى الأفعال المحكمة منه. ولذلك قلنا إن العالم منّا إنما يُوصَف بأنه عالم لصحة الفعل المحكَم منه إذا كان قادرًا عليه، لأنه قد يكون عالمًا ولا يكون قادرًا على ما علمه. وقد يعلم ما يستحيل أن يقدر عليه من فعل غيره ومن الماضي من أفعاله ونحو العلوم بالله تعالى ورسوله إلى ما شاكل ذلك. فلذلك قيَّدناه بأن قلنا إن العالم مَن لا يتعذَّر عليه الفعل المُحْكَم إذا كان قادرًا عليه؛ لأن جميع ما ذكرناه من المعلومات معلوم من حاله أنه لو كان العالم بها قادرًا عليها لصحّ وجودها من جهته مُحكمَةً؛ فكأنا أردنا بذلك أن العالم هو الذي يصحّ منه فِعل ما علمه إذا كان فعلهُ يصحّ منه، لأن صحة إيجاده محْكَمًا يتبع صحة إيجاده؛ فما لا يصحّ إيجاده منه يستحيل أن يقال يصحّ إيجاده منه محكَمًا. وإنما ذكرنا الأفعال المُحكَمة وصحتها منه في تحديد وصفنا للعالم بأنه عالم لننبّه بذلك على ما يختصّ به من الحال من حيث كان صحة الفعل المحكَم في حكم الموجَب عنه كما قلناه في تحديد وصفنا للقادر بأنه قادر. وذلك مما نتعاطاه في الحدود إذا لم نجد لفظة موضوعة في اللغة تكشف عن الغرض والمراد بما نقصد إلى تحديده، فنذكر الحكم الموجَب عنه. ولذلك نقول في حدّ الجوهر إنه القبيل الذي يتحيَّز في الوجود؛ فننبّه عند ذكر حدّه عليه بذكر حكمه الحاصل في الوجود. وكذلك قولنا في حدّ وصف الحيّ بأنه حيّ الذي لا يتعذَّر كونه عالمًا قادرًا، لأنّا لم نجد لفظة أكشف من قولنا حيّ موضوعة، لذلك نبّهنا بذِكر الأحكام التي تصحّ في الحيّ دون غيره على المعنى المراد بقولنا حيّ. وهذه طريقة نستعملها في الحدود كثيرًا. فليس لأحد

أن يعترض ذلك بأن يقول: إن صحة الأفعال المحكمة هو موجَبٌ عن كونه عالمًا ومقتضاه؛ فكيف يُحَدّ به؟ ولا لأحد أن يقول: كيف يُحدّ بذلك، وقد يعلم العالِم منّا ما لا يصحّ ظهوره بالفعل؟ لأنّا قد بيَّنّا أن المعلوم من حال كل ما علمه العالِم أنه لو صحَّ منه إيجاده لصحّ منه إيجاده محكَمًا. وذلك معلوم، سواء قدر عليه أم لم يقدر عليه؛ كما أن صحة الفعل منه لولا المنع معلوم، علم أن المنع يقع أولًا. فقد صحَّ ما ذكرناه في حدْ العالم، ووجب كونه تعالى عالمًا من حيث إنه مختص بما معه يصحّ منه الفعلُ المحكم.

ومتى ذكرنا حدّ العالم فلا بدَّ مما ذكرناه من الاحتراز، وإن كنّا متى ذكرنا ذلك فيه، جلَّ وعزَّ، لم يصحّ أن نقول: لو كان قادرًا، لأنه تعالى قد ثبت كونه قادرًا لا محالة، لكن الأولى أن يقال في حدّ العالم إنه الذي تصحّ أحكام ما علمه من جهته، لو كان مقدورًا له، فيدخل فيه القديم تعالى.

وأما من حدَّ العالم بأنه متبيّن فقد أبعد، لأن الإشكال فيهما على سواء، والحاجة إلى معرفة المراد بهما لا تختلف؛ ولذلك يُحدّ أحدهما الآخر. ولِمَ صار التبيّن بأن يُجعَل كل حدّ العالِم أولى من أن يُجعل المتبين أنه العالِم؟ وذلك يؤدي إلى تحديد كل واحد منهما بصاحبه، وهذا مُحال.

[إنه تعالى لا يوصف بأنه متبيّن عند أبي علي الجبائي]

وقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله، إنه تعالى لا يُوصَف بأنه متبيِّن أصلًا، فكيف يجعل ذلك حدًّا لكونه عالمًا؟ ونحن نذكر ما قاله من بعد في التبيُّن.

[لا يصحّ حدّ العَالِم بأنه الذي تسكن نفسه إلى علمه]

فأما مَن حدَّ العالِم بأنه الذي تسكن نفسه إلى ما علمه وقطع أن معلومه على ما علمه فبعيد، لأن ذلك لا يصحّ فيه تعالى. ومن حق الحدّ أن يحيط بالمحدود فلا يخرج عنه ما هو منه، وسكون النفس والقطع لا تكاد تستعمل فيه. وكذلك لا يقال: إنه على ثقة مما علمه، فلا يصحّ أن يُجعل حدُّ العالم أنه الواثق بما علمه.

[لا يصحّ حدّ العَالِم بأنه المثبت للشيء على ما هو به]

ولا يصحّ أن يقال: إن حدّ العالِم أنه المثبت للشيء على ما هو به لأن الإثبات هو الإيجاد أو الخبر عن الإيجاد، وقولنا عالم لا يفيد ذلك أصلًا. فقد صحّ أن الحدّ السليم في هذا الباب ما ذكرناه.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه عالِم فيما لم يزل ولا يزال]

ويُوصَف بأنه عالم فيما لم يزل ولا يزال، لأن ما يفيده قولنا عالم يصحّ عليه من غير توقيف، وفارَق حالُه حالَ الواصف له بأنه رائي، لأن ذلك يصحّ إذا أدرك المرئي.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه عالِم بجميع المعلومات]

ويُوصَف بأنه عالِم بجميع المعلومات على ما قدّمناه من قبل في باب الصفات والمعلومات، فكيف تصرّفت الحال فيها، لا تخرج من أن تكون معلومة له، ففارق حالُها حالَ المقدور الذي يخرج بالوجود من كونه مقدورًا؛ فلذلك صحَّ عند وجود مقدوره الامتناع من الوصف له بأنه قادر عليه ولم يصحّ ذلك في المعلوم.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه عارِف]

فأما الوصف له تعالى بأنه عارف بمعنى عالِم فصحيح، لأن معنى الصفتين في اللغة واحد، ولذلك يطّردان في الاستعمال على حدٍّ واحد. فيجب أن يستحق، جلَّ وعزَّ، هذه الصفة فيما لم يزل وفيما لا يزال على الوجه الذي يُوصَف بأنه عالِم.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه داري بمعنى عالم ومقالة أبي علي الجبائي]

وأما الوصف له بأنه داري بمعنى عالِم فصحيح. وقد قال شيخنا أبو علي: إن قلة استعمالهم ذلك فيه لا يؤثِّر في استحقاقه له، لأن اللفظة إذا أفادت معنى على الحقيقة ولم ينتقل بشرع أو عُرف لقلة الاستعمال للاستغناء بغيرها

عنها ولشُهرة غيرها دونها لا يؤثِّر فيها. واستشهد بقول الشاعر:

اللَّهمَّ لا أدري وأنت الداري(١)

على أنه يوصف بذلك كما يوصف بقولنا عالم.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه بصير]

فأما الوصف له بأنه بصير بمعنى عالم فصحيح، لأن هذه اللفظة قد يُراد بها ذلك، وقد يُراد بها أنه على حال معها يصحّ أن يدرك المُبْصرَات. فمتى أُريد بها معنى عالم استعملت فيه فيما لم يزل، وعلى الوجه الآخر تستعمل فيه أيضًا فيما لم يزل. ولذلك يقال: فلان بصير بالنحو والفقه، يُعنى به أنه عالم بهما، لأن الفقه مما لا يصحّ أن يُدرَك بالبصر، فيُراد به الوجه الآخر.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه حكيم]

فأما وصفنا له، جلَّ وعزَّ، بأنه حكيم بمعنى عالِم فصحيح، لأن الحكمة هي العلم، والحكيم هو العالِم، ولذلك قال تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾ [صَ: الآية ٢٠]، وقال تعالى: ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٦٩]، و﴿وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [البقرة: الآية ٢٥١]. وإنما وصف الكتاب بأنه حكمة من حيث كان طريقًا للعلم الذي هو الحكمة في الحقيقة. فعلى هذا الوجه يُوصَف تعالى بأنه حكيم فيما لم يزل ولا يزال. فأما إذا أُريد بالحكيم أنه فاعل الأفعال المُحكَمَة، فذلك من صفات الأفعال، فلا يستعمل فيه على هذا الوجه فيما لم يزل.

[وصفه تعالى بأنه واجد وتأويل أبي علي الجبائي لذلك]

وأما الوصف له بأنه واجِد بمعنى عالم فقد قال شيخنا أبو علي: إنه يستعمل ذلك فيه فيما لم يزل، ولذلك يقال إنه وجد صاحبه، ووجد الأمر على ما ظنه يُراد بذلك العلم. وأما الوصف له بأنه واجِد بمعنى مدرك فلا يُستعمل فيه فيما لم يزل.

---

(١) الرجز للعجاج في ديوانه، وروايته فيه: «يا ربّ» بدل «اللَّهمَّ». وبعده: «كل امرىء منك على مقدار».

[وصفه تعالى بأنه رائي وتأويل أبي علي الجبائي لذلك]

وأما الوصف له بأنه رائي فقد قال شيخنا أبو علي: إنه يُستعمل ذلك على وجهين: بمعنى مدرِك للمرئيات، وذلك لا يستعمل فيه إلا عند إدراكه لها، فأما بمعنى عالم فيُستعمل فيه تعالى فيما لم يزل، لأن ذلك حقيقة فيه. وقال: إن الرؤية في اللغة قد تكون حقيقة في العلم والإدراك على حدٍّ واحد، وكذلك وصف الرائي بأنه رائي قد يكون حقيقة على هذين الوجهين.

[وصفه تعالى بأنه طبيب وتأويل أبي علي الجبائي لذلك]

فأما الوصف له بأنه طبيب بمعنى عالِم فقد قال شيخنا أبو علي: إنه حقيقة في العلم، لأنه يقال: فلان طب بكذا، إذا كان عالمًا بهذا الأمر، وإن كان لغلبة الاستعمال فيمن اختصّ بهذا العلم المخصوص، واحترف به، لا يكاد يُستعمل فيه إلا مقيدًا.

[امتناع أبي علي الجبائي في وصفه تعالى بأنه مُوقِن ومُتَيَقِّن وتوضيح أبي هاشم مقالته]

فأما وصفه تعالى بأنه مُوقِن ومُتَيَقِّن فقد امتنع شيخنا أبو علي من استعمالهما فيه، جلَّ وعزَّ، لأن معنى اليقين هو استدراك العلم بعد شك، وذلك لا يصحّ فيه تعالى، ولذلك لا يقال: إن هذا الأمر قد تيقّنه إلا إذا علمه ولم يكن عالمًا به. وقد قال بعضهم: إنما قاله لأنه قد يقال في الإنسان إنه متيقن لنفسه ولكون السماء فوقه وإن لم يكن شاطًا في ذلك من قبل. وأجاب شيخنا أبو هاشم أن غرض الشيخ رحمه الله كان حصول علم مستدرَك بعد ما لم يكُن، ولم يكن غرضه إثبات شك قبله في الحقيقة، ولا شيء علمه الواحد منّا إلا وقد استدرك علمه، ولم يكن من قبل عالمًا به، فيجب أن يصحّ وصفه بذلك. وأما القديم تعالى فإنه عالِم لنفسه فيما لم يزل ولا يزال، فاستدراك العلم يستحيل عليه، فيجب أن لا يصحّ وصفه بذلك.

[امتناع أبي علي الجبائي من وصفه تعالى بأنه متحقّق]

فأما وصفه تعالى بأنه متحقِّق فقد امتنع منه أيضًا لمثل ما قدّمناه، لأن التحقّق هو العلم بالشيء على سبيل الاستدراك له، فمَن لا يصحّ أن

يكون لكونه عالمًا، أو لم يكن كذلك من قبل، فيجب أن لا يصحّ وصفه بذلك.

[امتناع أبي علي الجبائي من وصفه تعالى بأنه مستبصر]

فأما وصفه تعالى بأنه مستبصر فقد امتنع منه، رحمه الله، أيضًا لأن ذلك يفيد علمه بالشيء بعد شك. والقول فيه كالقول فيما قدّمناه. قال رحمه الله: ولا يُوصَف بأنه يشعر بالأشياء، لأن ذلك يفيد أنه قد فطن لما لم يكن يعرفه من معاني الكلام وما يجري مجراه. ولا يوصف بالفِطنة، لأن ذلك يفيد استدراك معرفة الكلام. ولا يوصف بأنه فهم لمثل هذه العلّة. ولا يوصف بأنه فقيه، لأن الفقه هو فهم معنى الكلام وما يقوم مقامه، ولذلك يقال للفقيه إنه فقيه من حيث اختصّ بأن عَلِمَ مرادَ الله ومرادَ رسوله بالخطاب، وإن كان قد اشتهر ذلك فيمن اختصّ بهذا العلم ضربًا من الاختصاص. وكل ذلك يستحيل عليه تعالى، فيجب أن لا يُوصَف به.

[امتناع أبي علي الجبائي من وصفه تعالى بأنه يحسّ بالأشياء]

ولا يوصف، جلَّ وعزَّ، بأنه يحسّ بالأشياء، لأن شيخنا أبا علي يقول: إن حقيقة ذلك تفيد أول العلم بالمدرَكات وما يجري مجراها، ولذلك يقال: أحسست بالحمّى، إذا علمه، وذلك يستحيل عليه تعالى، لأنه لا أول لكونه عالِمًا بما يعلمه، فيجب أن لا يوصف بذلك. وعند شيخنا أبي هاشم أن هذه اللفظة تستعمل فيمن يدرك الشيء بحاسّةٍ أو يعلمه من هذا الطريق؛ وذلك يستحيل فيه تعالى، فيجب أن لا يُوصَف به على كِلا القولين.

[وصفه تعالى بأنه مُشاهِد للأشياء بمعنى عالِم فمجاز]

وأما وصفنا له بأنه مُشاهِد للأشياء بمعنى عالِم فمجاز، لأن العالِم بذلك وُصِف بهذه الصفة من حيث كان الظاهر أنه مع المُشاهدة لا بدَّ من أن يعلم ما يشاهده، فصار كالطريق إلى العلم فأجرى عليه ذلك.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه مُطَّلع]

وأما وصفنا له بأنه مُطَّلع فلا يصحّ على الحقيقة، لأن ذلك يفيد الرِّفعة في المكان والإشراف منه على غيره، وذلك لا يصحّ فيه، جلَّ وعزَّ. وإنما قيل

للعالِم بالشيء من ذلك من حيث كان الاطّلاع كالطريق للعلم، فأُجرِي عليه اسمه مجازًا.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه حاذق]

ولا يُوصَف تعالى بأنه حاذق، لأن الحذق أصله في اللغة القطع، فيقال: سكِّين على الحلق حاذق، بمعنى قاطع. وإنما قيل إن فلانًا حذق هذا الشيء بمعنى أنه قطع على العلم به وفرغ منه، وذلك يستحيل عليه تعالى.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه ذكي]

ولا يُوصَف بأنه ذكي، لأن الذكاء هو سرعة تلقّن الشيء لحدّة القلب، وذلك يستحيل عليه.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه حافظ]

فأما الوصف له تعالى بأنه حافظ فلا يصحّ؛ لأن استعمال ذلك في العالِم منّا بما يصحّ فيه معه سرده وأداؤه من الكلام هو على معنى المجاز والتشبيه بالحفظ، الذي هو دفع الهلاك والتلف عن الشيء لمّا كان لما في داره حافظًا، وُصف بذلك لأنه يدفع الآفات عنه، ومن حيث حفظ الشعر وغيره أمكنه أداؤه وثَبَت له كثبوت المحفوظ في الدار، أُجرِي عليه اسمُه؛ وهذا المعنى يستحيل فيه تعالى؛ لأنه يتعالى عن الحاجة إلى أمر يثبت به علمه بالأشياء؛ فلذلك لا يوصف بأنه حافظ، وإن عَلِم كل ما يحفظه الحافظ. فأما وصفنا له بأنه حافظ للشيء بمعنى صرف الآفات عنه فصحيح، وهو المراد بقوله: ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [يُوسُف: الآية ١٢]، وهو الذي يريده المسلمون بقولهم في الدعاء: حفظك الله!.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه معتقد]

ولا يُوصَف تعالى بأنه معتقد؛ لأن ذلك إنما أُجْرِي على الواحد منّا من حيث يَعلم بعلم، فيعتقد بقلبه على الشيء تشبيهًا بعقد الحبل وغيره، إذا أحكم، وذلك يستحيل فيه، جلَّ وعزَّ، وإن وُصِف بأنه عالِم في الحقيقة وحصل له مثل حال المعتقد منّا.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه عاقل ويعقِل]

فأما الوصف له بأنه عاقل ويعقل فلا يصحّ عليه في الحقيقة، وإن علِم كل ما يعلمه العقلاء لأمرين: أحدهما أن هذه اللفظة استعملت في العلم مجازًا، لأنها تفيد المنع في الحقيقة؛ ولذلك سُمِّي عقال الناقة عقالًا وعقلًا، ووجدنا العلم بقبح القبيح في الحكم كالمانع من الإقدام عليه، فوُصِف بذلك. وقد عُلِم أن العلم بالقبيح لو انفرد لم يكن له هذا الحكم دون أن تقارنه العلوم التي بها يكمل عقله، فجُعلت تلك العلوم بمنزلة الشيء الواحد في أنه يمنع من الإقدام على القبيح، فذلك سُمِّيت بأجمعها عقلًا دون أحدها. ووجه الشبه بينه وبين عقال الناقة أن هذه العلوم تمنع مما تدعو الدواعي إليه من القبائح التي تشتهيها وتنزع نفسه إليها، فحلَّ محلَّ العِقال المانع لها من التصرّف الذي تشتهيه وترومه. وليس لأحد أن يقول: فيجب أن تسمّوا كل علم حصل للإنسان عقلًا، إذا كان عِلمًا بالقبيح، وإن كان مُكتَسَبًا، وذلك أن المجاز لا يجب اطّراده، فلا يمتنع أن يختص بعض العلوم دون بعض، ثم يتعارف استعماله فيه فيصير كأنه حقيقة له. وليس له أن يقول: هلّا خصصتم بهذه التسمية العلم بقبح القبيح دون سائر العلوم التي بها يكمل العقل؟ لما قدّمناه من أن جملة تلك العلوم بمنزلة العلم الواحد لمّا كان وجود بعضه دون بعض غير مقيّد به في الحكم المتعلق به ولأن وجود كثير منه يستحيل إلا مع وجود سائره. والوجه الثاني أن بهذه العلوم التي سمّيناها عقلًا تثبت سائر العلوم، لأن مَن ليس بعاقل لا يجوز أن يحفظ ويعلم المعلومات التابعة لكمال العقل. فمن حيث ثبت ذلك به حلَّ محلّ عقال الناقة الذي تثبّت الناقة به. ولأجل هذه الجملة نصحّح ما قلناه من أنه تعالى لا يجوز أن يُوصَف بأنه عاقل، وإن كان عالمًا بما يعلمه العقلاء وبسائر المعلومات.

[شُبهة على عدم وصفه تعالى بأنه عاقل ويعقِل]

فإن قيل: أفتقولون إنه تعالى ليس بعاقل، أو لا يعقل، إذا لم تصفوه بأنه عاقل؟ قيل له: لا! وذلك أن في إطلاق ذلك إبهام، لأن في الأظهر لا يُستعمل ذلك إلا فيمن لا يعلم كالمجانين والصبيان، وقد ثبت كونه سبحانه عالمًا بكل شيء، ولا يجوز أن يجري عليه ما يُوهِم إطلاقُه كونَه غير عالم. وبمثل هذه

العلّة قال شيوخنا: إنه لا يقال فيه، جلَّ وعزَّ، لا علم له بالأشياء لما فيه من إيهام نفي كونه عالمًا، من حيث تُعُورِف استعمال هذه اللفظة في هذا الوجه؛ وإنما يقال إنه تعالى عالِم بالأشياء ولا يحتاج في كونه عالمًا إلى علم يعلم به يكون ثابتًا له. وعلى هذا الوجه لا يقال فيه تعالى إنه غير متبيِّن إلى ما شاكله، لما فيه من إيهام كونه غير عالِم. فما كان بهذه الصفة فيجب أن لا يستعمل فيه نفيًا ولا إثباتًا. وما لم يحصل فيه هذا الضرب من الإيهام جاز استعماله فيه نفيًا، وإن لم يُستعمل فيه إثباتًا.

فأما قوله تعالى: ﴿وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجنّ: الآية ٢٨] فمجاز، لأن الإحاطة في الحقيقة تستعمل فيما يحتوي على الشيء، وذلك من صفة الأجسام. وإنما وصف نفسه بذلك من حيث علم جميع المعلومات، فتشبّه من حيث عَلِمَها أجمع، بالمحيط بالشيء، لأنه من حيث أحاط به يعلم أحواله. وكذلك قوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥٥] لأن المراد به أنهم لا يعلمون معلوماته التي يختصّ بمعرفتها.

[وصفه تعالى بأنه يحصي يستعمل في العلم على سبيل المجاز]

وأما الوصف له بأنه يحصي فهو مأخوذ في الحقيقة من فِعل العدد والإحصاء دون العلم، ويستعمل في العلم على سبيل المجاز. وأما قوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌۢ﴾ [الأنفَال: الآية ٧٥]، وقوله: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًۢا﴾ [الجنّ: الآية ٢٨] فلا يجوز أن يُراد به أن معلوماته متناهية وإن كان ظاهره يُوهِم ذلك، لأن الدلالة قد دلَّت على أنه قادر لذاته وأنه لا يتناهى إلى حدٍّ ووقت إلا ويجوز أن يفعل أضعاف ما فعله. فيجب أن يكون المراد بذلك الإبانة عن أنه لا معلوم إلا ويجب كونه عالمًا به، لأن ما لا يتناهى لا يصحّ إحصاؤه في الحقيقة. وكذلك لا يجوز أن يكون له كلٌّ؛ لأن الكلّ والبعض والإحصاء لا تجوز إلا على محصور متناهي.

وأما قوله إنه، عزَّ وجلَّ، بكل مكان بمعنى أنه عالِم بالأماكن فمجاز. وكذلك القول بأنه معَنا، إلى ما شاكله. ولا يُستعمل ذلك أجمع إلا على الوجه الذي ورد السمع به؛ وأما على سبيل المخاطبة فلا يُستعمل لما دللنا عليه من قبل.

[د ـ] الكلام فيما يفيد كونه حيًا من الأسماء والصفات

قد بيّنّا أن وصف الحيّ بأنه حيٌّ يفيد أنه مختصٌّ بحال معها يصحّ أن يقدر ويعلم ويدرك؛ وبيَّنّا أن وصفه بذلك لا يفيد أن له حياة، وأن حَدَّ الحيّ بأنه ممَّن يصحّ أن يعجز ويجهل لا يصحّ. وبيَّنّا القول في ذلك مشروحًا، فلا طائل في إعادته. فيجب أن يُوصَف تعالى بأنه حيّ، من حيث حصل بالصفة التي لأجلها وُصِف الواحدُ منّا بذلك. وقد بيَّنّا أن الغرض بقولنا إنه يصحّ أن يقدر ويعلم أن ذلك غير مستحيل فيه. فليس لأحد أن يقول إنه تعالى يجب كونه قادرًا، فلا يصحّ أن يقال فيه إنه يصحّ أن يعلم ويقدر. فإذا بطل ذلك صحَّ دخوله في الحدّ الذي ذكرناه؛ وبذلك يحدّ شيوخنا. وربما قالوا في حدّ الحيّ إنه الذي لا يتعذّر كونه قادرًا عالِمًا من حيث كان غرضهم بذكر العجز ما ذكرناه.

[توضيح وصفه تعالى بأنه حيٌّ]

فأما مَن قال إن القديم، جلَّ وعزَّ، إنما يُوصَف بأنه حيٌّ لنفي الموت عنه، وإن هذا هو المراد. وكذلك الوصف له بأنه عالِم يُراد به نفيُ الجهل عنه فبعيد، لأن الموت قد يُنفَى عمّا ليس بحيٍّ، فيقال في الجماد: ليس بميت، ولا يُوجِب ذلك كونه حيًا، ولأن صفة الحيّ معقولة بالدليل الذي قدّمنا ذِكره، فكيف يرجع به إلى نفي أمر آخر؟ وكيف يقال ذلك، والميت ليس له، بكونه ميتًا، حال، وإنما يرجع بذلك إلى وجود الموت فيه من جهة العقل؟ فكيف ولا دليل في العقل عليه، لأنه لا حال يقال فيها إن الحيّ مات، إلا ويجوز أن يكون انتفاء حياته لأجل فَقْد بعض ما يحتاج إليه في كونه حيًا؟ ولِمَ صار بأن يقال إن المُستَفاد بقولنا حيٌّ نفي الموت عنه بأولى من أن يقال إن المُستَفاد بقولنا إنه ميت نفي الحياة عنه؟ وهذا يُوجِب الرجوع بكل واحد منهما إلى

صاحبه. وذلك يستحيل في الحدود كما يستحيل في العلل، وإن كان أحد الأمرين كلامًا في الأسماء والآخر كلامًا في المعاني. وكل ما ذكرناه في ذلك فهو مُسْقِطٌ لقول مَن قال: إن حدّ العالِم نفْيُ الجهل عنه، وحدّ القادر نفْيُ العجز عنه، فلا وجه لإعادته. وكيف يقال ذلك في كونه عالمًا، مع أن الواحد منّا يجد نفسه معتقدًا للشيء على ما هو به ويفصل بين حاله في ذلك وبين حاله في كونه معتقدًا له على ما ليس به؟ وليس ذلك مما نقوله من أن المراد بوصفنا للشيء بأنه معدوم أنه ليس بموجود بسبيل، لأن ذلك إنما صحَّ من حيث لم يُعقل له بكونه معدومًا حالٌ وعُقِلَ حالُ الموجود، فعُلم أن الغرض بذلك نفي كونه موجودًا، وليس كذلك حكم ما قدّمناه.

وقد بيَّنَّا من قبل أن القول في أنه غني لا يلزم على ذلك، وإن كنّا نرجع به إلى نفي الحاجة؛ وكذلك القول في وصفنا للجوهر بأنه خفيف.

[توضيح وصفه تعالى بأنه عزيز]

وأما وصفنا له بأنه عزيز، فقد بيَّنَّا أنه يرجع إلى كونه قادرًا، لا إلى كونه حيًّا، وإن استحال ذلك إلا على مَن هو حيٌّ، فلا مدخل له في هذا الباب.

وليس وصفنا للحيّ منّا بأنه حسّاس درّاك يُراد به كونه حيًّا، وإنما يُراد بذلك أن هذا المعنى يصحّ فيه، وإن كان الوصف للحيّ منّا بأنه درّاك من ألفاظ بعض المتكلِّمين دون أهل اللغة، وإن قُصِد بذلك أنه الذي يصحّ أن يُدرك فتحديده به صحيح، وإن قُصِد به ما يقتضيه ظاهره فقد بيَّنَّا أنه عزَّ وجلَّ، لا يجوز أن يُوصَف بأنه حسّاس وأنه يحسّ، فالاعتماد عليه في كونه حدًّا للحيّ لا يصحّ.

[هـ ـ] الكلام في وصفه سبحانه بأنه موجود وما شاكله من الأسماء والأوصاف

[وصفه تعالى بأنه موجود]

يُوصَف تعالى بأنه موجود، لأن المراد بذلك أنه يختصّ بحال تصحّ عليه معه الأحكام التي تختصّ الموجود من صحة رؤيته أو تعلّقه بغيره أو حلوله أو كونه محلّاً إلى ما شاكله. وقد بيَّنّا أنه، جلَّ وعزَّ، تصحّ له هذه الأحكام؛ لأنه يصحّ أن يتعلق بغيره في كونه قادرًا وعالِمًا ويصحّ أن يُدرَك إذا وُجد المدرِك، فيجب كونه موجودًا وأن يجري عليه هذا الوصف على الحقيقة. وقد بيَّنّا أنه لا معتبر في إجراء الأوصاف عليه تعالى بالسمع؛ فليس لأحد أن يقول: إنه لا يُوصَف بذلك، من حيث لم يَرِدْ في الكتاب ذِكره.

[وصفه تعالى بأنه كائن]

ويُوصَف تعالى بأنه كائن ويُراد به أنه موجود، لأن كل موجود يستحق أن يُوصَف بذلك. فأما الوصف له بأنه كائن على الوجه الذي يُوصَف الجوهر بذلك، من حيث اختصّ بأنه كائن في مُحاذاة دون أخرى فلا يصحّ، لأنه يتعالى عن جواز هذه الصفة عليه، لما دللنا عليه من قبل، فيجب أن لا يُوصَف بذلك. ومتى أوهم إطلاقُ هذه الصفة هذ الوجه لم يُطلق ذلك عليه ويجب تقييده، ومتى لم يوهم ذلك جاز أن يوصَف بذلك ويُراد به أنه موجود.

[وصفه تعالى بأنه ثابت]

ويُوصَف تعالى بأنه ثابت ويُراد به أنه موجود، لأن هذه اللفظة تجري على الموجود في الحقيقة. واستعمالهم في الشيء بأنه ثابت، إذا كان لازمًا

لمكانه مستقرًّا فيه ولمَن تثبت عزيمته على الشيء ولا يكثر منه اختلاف الآراء والبدوات مجاز. فليس لأحد أن يقدح بذلك فيما ذكرناه.

[وصفه تعالى بأنه قديم وتأويل أبي علي الجبائي له وموافقة أبي هاشم]

ويُوصَف بأنه تعالى قديم. وقد اختلف قول شيخنا أبي علي في حقيقة هذه اللفظة، فقال في بعض كتبه: إنه يُراد به أنه لا أول لوجوده وأن الذي يُخَصّ بهذه التسمية هو الله تعالى دون سائر الموجودات. وإن استعمال هذه اللفظة في العرجون وفي قولهم: هذا بناء قديم، ومِلْك فلان للدار مِلْكٌ قديم، إلى ما شاكله توسّع ومجاز. قال: لأن كون الشيء الواحد مُحْدَثًا قديمًا يتناقض؛ فما ثبت له الحدوث مستحيل كونه قديمًا، ولذلك قال الناس: لا قديم إلا الله، كما قالوا: لا إلٰه إلّا الله. ولو كان قولنا قديم موضوعًا لما تقادم عهده في الوجود لوجب أن يستعمل ذلك في كل شيء تقادم عهده في الوجود وإن لم يتقدم إلا بزمان يسير. ولو كان قولنا قديم يجري على جهة المبالغة لوجب أن تقع فيه المبالغة على الوجه الذي يقع في قولنا عليم وقدير ورحمٰن، لأن المبالغة على ضربين في هذه الصفات: أحدهما يفيد الإكثار من الفعل، والثاني يفيد كثرة المتعلقات من المعلومات والمقدورات. ومعنى التكثير في الوجود الذي يفيده قولنا قديم لا يصحّ، فكيف يقال إنه موضوع للمبالغة؟ فيجب أن يفيد وجوده فيما لم يزل. ولذلك قال المتكلِّمون: إن الأجسام ليست بقديمة، وأفادوا بذلك مثل ما أفادوه بقولهم إنها محدثة. ومتى حُكِي عن الدهرية[1] أنهم يقولون بقِدَم الأجسام فالمراد بذلك أنهم يعتقدون أنه لا أول لها. فكل ذلك يبيِّن حقيقة ما قلناه. وقال رحمه الله، في «الأسماء والصفات» وغيره من كتبه: إن المُستَفاد بقولنا قديم أنه متقادم في الوجود على وجه يستحق أن يبالغ له في كونه موجودًا، لأن الموجودات على ضربين: أحدهما متقارب الوجود، والآخر متراخي الوجود، فجعل قولنا قديم مفيدًا لكونه متراخيًا في

(١) وهم جماعة من الفلاسفة الماديين الذين يعتقدون بسرمدية الدهر وأبديته. والدهرية تنكر المعقولات، ولا تعترف إلا بالمحسوسات. والدهرية تنكر خلق العالم والعناية الإلـهية. (دائرة المعارف الإسلامية ٩/٣٢٦ ـ ٣٤٠؛ تعريفات الجرجاني؛ الدّرّة السَّنِيَّة لعلاء الدين البغدادي).

الوجود ضربًا من التراخي، وجعل مبالغة في هذه الصفة. وهذا هو الذي يختاره شيخنا أبو هاشم، وإن كان ربما جرى في تضاعيف كلامه على القول الأول. واستدلّا، رحمهما الله، على ذلك بأن ما ثبت الاستعمال فيه في اللغة واطّرد فلا وجه لصرفه إلى أنه مجاز، بل الواجب أن يحكم أنه حقيقة فيه ولولا ذلك لم يكن لنا سبيل إلى معرفة شيء من الحقائق. فإذا صحَّ ذلك ووجدناهم يقولون: هذا بناء قديم، ومِلك فلان لهذه الدار مِلْك قديم، وقال تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ﴾ [يّس: الآية ٣٩]، ومتى قيل فيه إنه يفيد المبالغة له بالوصف بالتقدم في الوجود اطّرد في كل ما هذه حاله، فلا وجه لصرفه إلى أنه مجاز. ويجب أن يقال في كل ما يَستحق به هذه المبالغة إنه قديم وإن كان فيه ما يَستحق أن يُبالَغ له بأنه لا أول لوجوده، وفيه ما لا يصحّ ذلك فيه، وكلاهما يُوجِب هذه الصفة.

ولا يمتنع على هذا القول أن يكون الشيء محدثًا قديمًا في الحقيقة، لأنه إذا كان متقدّم الوجود لم يمتنع لتقدّمه أن يوصف بأنه قديم، ومن حيث وُجِد عن أول، أن يُوصَف بأنه محدَث. وإنما يحكم بتضادّ الصفتين إذا تضادّ معناهما على الموصوف، فإذا لم يتضادّ ذلك، فالحكم بتناقضهما لا يصحّ. وإنما يمتنع وصف الشيء بأنه حادث قديم، لأن قولنا حادث يفيد تجدّد حدوثه أو تقارب وجوده، وقولنا قديم يفيد تقادم وجوده، فيتناقض معناهما على الموصوف، ولذلك لا يقال قديم حديث. وليس يمتنع أن تجري في صفة الوجود مبالغة وإن كان الصفة واحدة من حيث كانت بمنزلة الصفات الكثيرة، وذلك لأن وجود الموجود في كل وقت بمنزلة كونه عالمًا بمعلوم واحد، من حيث صحّ أن يوجد في وقت ويُعدم في آخر، كما يصحّ أن يُعلم أحد المعلومين دون الآخر. فإذا تقادم وجوده صار في كونه موجودًا بمنزلة الصفات الكثيرة فبُولِغ له الوصفُ بالوجود فقيل إنه قديم، ليفرّق بينه وبين ما يوجد في أوقات يسيرة، وجرت مجرى قولنا عليم وقدير ورحمٰن ورحيم في صحة المبالغة فيه. وقول المسلمين: «لا قديم إلا الله» إنما يصحّ متى أُريد به لا موجود لم يزل إلا الله، وأما متى أُريد به ما ذكرناه لم يصحّ كما لا يصحّ أن يقال: لا موجود إلا الله، أو لا معبود إلا الله. وهذا هو الغرض بقولهم: إن الأجسام ليست بقد.

ولا يمتنع أن تكون اللفظة تفيد ما قلناه بالتعارف عندهم، فيطلقونه ويريدون به ما قلناه، ولا يمنع ذلك من كونها حقيقة فيما قدّمنا ذكره. فقد صحّ أن الأقوى من القولين الثاني، وأن الذي تشهد اللغة بصحته، وإن كان لا يبعد عندي أن يقال إنه من جهة اللغة، حقيقةُ ما ذكرناه. وقد صار بتعارف المتكلمين مخصوصًا في الله تعالى دون غيره، واشتهر استعماله فيه، فصار المنقول من هذا الوجه.

[لا يصحّ وصفه بأنه عتيق وتأويل أبي علي الجبائي وأبي هاشم لها]

وأما وصفه بأنه عتيق فلا يصحّ، لأن العتق يفيد، عن شيخنا أبي عليّ، ما حدث من جنسه أمثالُه في القابل، ولذلك يقال: تمر عتيق، إذا طرأ عليه الحديث، وقبل طروئه لا يُستعمل ذلك فيه، وإن لم تختلف صفته في نفسه، ولذلك لا يقال في السماء إنها عتيقة لمّا لم يحدث من جنسها مثلها؛ ولذلك يقال: عتقت الشيء إذا أبقيته حتى حدث من جنسه غيره. وهذا الوجه يستحيل فيه تعالى، فلذلك لا يجوز أن يوصف بهذه الصفة.

وقال شيخنا أبو هاشم في معنى عتيق: إنه الذي أثّر الزمان فيه ضربًا من التأثير، ولذلك يقال: بناء عتيق، إذا أثّر الزمان فيه، وتمر عتيق وحنطة عتيقة. ولمّا لم يؤثِّر الزمان في السماء، لم يُقل إنها عتيقة، وإنما يقال: أعتق المتاع بمعنى أبقيته حتى يؤثِّر الزمان فيه. وإنما قيل في التمر عتيق، لأن الزمان قد أثّر فيه، لكن تأثيره يتبيّن عند طروء الحديث عليه، فلذلك يستعمل فيه في الأغلب عند ذلك. وأما وصف الدنانير بأنها عتيقة، فلأن الزمان يؤثِّر فيها، وإن قلَّ تأثيره، فليس لأحد أن يعترض بذلك على ما ذكرناه. ومما يبيِّن أن هذا الوجه أولى من الأول أنهم يقولون في البناء إنه عتيق، وإن لم يحدث مثله، وقد تحدث أمثاله حالًا بعد حال، ولا يقال فيه إنه عتيق. وقد يقال في الدنانير إنها عتيقة متى تغيّرت عن صفة الحديث، وإن لم يحدث مثلها. فيجب أن لا يوصَف، جلَّ وعزَّ، لأن الزمان يستحيل أن يؤثِّر فيه. وليس لأحد أن يقول: إذا لم يُوصَف بذلك ووُصف بأنه قديم، فذلك يدلّ على أن الأسماء تتبع السمع، لأنّا قد بيَّنّا الفرق بين حقيقتيهما، فلا وجه لهذا القول.

فأما وصف الجسم بأنه عادي فإنما يُفاد به الإضافة إلى عاد، وإنما لم يجرِ ذلك على القديم تعالى من حيث تقدّم عهد عاد، فصارت الإضافة إليه تفيد في المعنى ذلك، لا أن لفظه يفيده.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه باقٍ وتأويل أبي علي الجبائي]

ويوصف، جلَّ وعزَّ، بأنه باقٍ؛ ويراد به أنه موجود وأن وجوده غير متجدِّد؛ لأن هذه اللفظة تفيد هذا المعنى؛ وإنما وضعوها للتفرقة بين الموجود الذي يتجدد وجوده وبين الموجود الذي لا يتجدد وجوده؛ لأنهم استطالوا أن يقولوا إنه موجود وإن وجوده لم يتجدد الآن، بل كان موجودًا من قبل، فأقاموا مقامه قولنا باقٍ. يدل على ذلك اطّراد هذه اللفظة في كل موجود استمرّ به الوجود في الشاهد. ومتى ثبت اطّرادها فيه لم يصحّ أن يقال إنه مجاز في بعضه، ولذلك يقول القائل: أبقِ هذا الشيء، إذا توصل إلى دوام كونه عنده. ولذلك يقال إن الشيء يستحيل كونه فانيًا باقيًا. فإذا كان المستفادُ بقولنا فانٍ عدمَه بعد الوجود، فيجب أن يراد بقولنا باقٍ استمرار وجوده.

وقد بيَّنَّا من قبل أن الباقي ليس له بكونه باقيًا صفة زائدة على وجوده، وأن المُستَفاد به ما ذكرناه؛ فليس لأحد أن يقول: إن هذه الصفة تفيد حالًا زائدة، وإنها لا تفيد ما ذكرناه. فإذا ثبت ذلك وثبت أن وصفنا للباقي بأنه باقٍ ليس بمشتق من بقاء يحلّه، فيجب أن يوصف، جلَّ وعزَّ، بأنه باقٍ حيث ثبت أنه موجود وأن وجوده في كل حال غير متجدد، بل ذلك يستحيل فيه.

فأما ما يقوله شيخنا أبو علي، رحمه الله، من أن الباقي في الحقيقة هو الله تعالى، وأن هذه الصفة تفيد أنه موجود بغير حدوث، وأن كل موجود بالحدوث لا يوصف بذلك، وإن استمر به الوجود، إلا على جهة المجاز، وأن قول الناس: لا باقي إلا الله، يدل على ذلك، فلا يصحّ لما قدّمناه.

ولأن هذه الأسماء تؤخذ من الشاهد ثم تجري على الغائب، وقد علمنا أنهم قد أجروا هذه اللفظة على الأجسام، فليس يخلو من أن يكون وصفوها بأنها باقية لاعتقادهم أنها موجودة بغير حدوث أو لعلمهم بذلك من حالها. وقد ثبت فساد كِلا القسمين، لأنه لا يجوز أن نعلم أنه قديم وهو في الحقيقة

محدَث، ولا يجوز أن يكونوا معتقدين لذلك، لعلمنا أن فيهم مَن اعتقد حدوثها في الحقيقة وأجرى مع ذلك هذه اللفظة فيها. فيجب أن يكونوا إنما سمّوها بذلك وأفادوا بذلك ما قدمناه، وذلك يُوجِب كونه حقيقة في الغائب والشاهد على سواء. وقولنا في الشاهد معلم ومقدر لا يعترض ما قلناه لأنهم أجروه فيمن اعتقدوا فيه أنه يمكن ويفعل العلم في غيره، وإن غلطوا في الاعتقاد.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه سابق ومتقدّم وأقدم ومتقادم واختلاف أبي علي وأبي هاشم في ذلك]

ويوصف تعالى بأنه سابق ومتقدّم وأقدم ومتقادم، ويراد بذلك أنه موجود قبل كل موجود، وإن لم يكن لوجوده أوّل، لأن ما لوجوده أول، إذا تقدم في الوجود ما لوجوده أوّل وُصف بذلك، فما لا أوّلَ لوجوده بهذه الصفة أحق. ولذلك يقال في أحد الشيئين إنه أسبق من الآخر وأقدم منه إذا كان وجوده قبل وجوده، ولذلك نقول: إن الاستطاعة سابقة للفعل على هذا الوجه.

واختلف الشيخان[١] في استعمال ذلك في القديم، جلَّ وعزَّ، فيما لم يزل. فقال شيخنا أبو علي: يوصف بذلك فيما لم يزل، ويُراد به أنه سابق لما سيوجد وأقدم منه ومتقدّم له. وقال: إن استعماله هذه الألفاظ لا يقتضي وجود غيره في الحال. ومتى علم أنه سيوجد صحّ استعمال ذلك فيه؛ ولذلك يقال إن الاستعمال وإن وجدت في وقت واحد.

وقال شيخنا أبو هاشم: إن حقيقة هذه الألفاظ تقتضي مشاركة غيره له في الوجود، وإنه أقدم منه وأسبق، ولذلك لا يقال إن الصحابة أقدم في العلم من البهائم، لما لم تكن عالمة، وقيل ذلك في التابعين، وإنما يقال على غير هذ الوجه مجازًا. فيجب أن لا تَستعمل في الله سبحانه هذه الأسماء فيما لم يزل، وإن أُجريت عليه بعد وجود غيره.

---

(١) المقصود بالشيخين: أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه أوّلُ]

وأما الوصف له تعالى بأنه أوّل فصحيح، وقد ورد الكتاب به في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ﴾ [الحَديد: الآية ٣]، والمراد بذلك أنه الموجود قبل كلّ موجود. فأما استعمال ذلك فيه سبحانه قبل وجود غيره فالكلام يجري فيه على الوجه الذي قدّمناه من الخلاف، فلا وجه لإعادته.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه دائم وتأويل أبي علي الجبائي له]

فأما الوصف له، جلَّ وعزَّ، بأنه دائم فصحيح، والمراد بذلك، عند شيخنا أبي علي؛ أنه لا يفنى. وقد يقال إنه دائم، ويُراد به لا آخر لوجوده. فعلى الوجه الأول يقال: لا يزال دائمًا لا يفنى على جهة الاستقبال، ولا يقال: لم يزل دائمًا. وعلى الوجه الثاني يقال: إنه لم يزل دائمًا ولا يزال دائمًا، ويعني بذلك أنه لا أول لوجوده ولا آخر لوجوده، وإنما فصل، رحمه الله بين الأمرين لأن معنى الفناء فيما مضى يستحيل ولا يعقل، وفي المستقبل يصحّ، ولذلك أحلنا القول في الموجود والماضي وأجزناه في المستقبل. فأما قولنا دائم أن وجوده غير متجدِّد حالًا بعد حال فصحيح، ويُستعمل ذلك فيه، جلَّ وعزَّ، على الحقيقة.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه قديم وقيّوم]

ويُوصَف تعالى بأنه قديم وقيوم، ويُراد بذلك أنه دائم، وإن كان قولنا قيّوم أبلغ في هذا الباب. ولذلك يقال: إن زيدًا قائم بهذا الأمر وقيِّم به إذا دام على فعله. فأما الوصف له بأنه قائم من الانتصاب فلا يصحّ، لأن ذلك إنما يجري على الأجسام دون غيرها.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه قائم بنفسه وإن كان لا يستعمل ذلك فيه على الإطلاق]

فأما الوصف له بأنه قائم بنفسه بمعنى أنه لا يحتاج إلى مكان ومحل فصحيح ذلك أيضًا، وإن كان لا يستعمل ذلك فيه على سبيل الإطلاق.

[امتناع أبي علي وأبي هاشم من وصفه تعالى بأنه لم يزل]

وأما وصفه تعالى بأنه لم يزل فقد امتنع شيخانا منه واعتلّا في ذلك بأن قالا إن ذلك لا يفيد بانفراده دون أن يقرن إليه خبر، فهو بمنزلة قول القائل: إن الله تعالى صار وكان، في أنه لا يفيد دون أن يقرن إليه ما تنعقد الفائدة به متى لم يُرَد بكان الحدوث، لأن ذلك يستحيل عليه، حتى قالا إنه لا يقال: لم يزل الله غير فاعل. ولا يجوز أن يكون خبره إلا إثباتًا أو جاريًا مجرى الإثبات، لأن قول القائل لم يزل نفيٌ للزوال عنه، فإذا كان الخبر نفيًا وجب أن يكون إثباتًا، لأن نفي النفي إثبات، وذلك يُوجِب أن يكون إثباتًا للنفي، وفي ذلك نقض الكلام الأول، لأنه قُصد به إلى نفي الزوال وإثبات ضده وهو الثبات. والخبر إذا كان ناقضًا لما قُصد بالكلام إليه لم يصحّ. فيجب أن يقال: لم يزل الله تعالى موجودًا وقادرًا وعالمًا وحيًّا. وقال غيرهما من أهل اللغة إنه لا يمتنع أن يقال: لم يزل، ويعني بذلك أنه ثابت، لأن نفي الزوال يقتضي الإثبات، فكأن الوصف له بذلك قال إنه مثبت أو ثابت، وذلك صحيح فيه. وعلى هذا الوجه يصحّ أن يقال: لم يزل غير فاعل؛ ويصير كأنه قيل: ثبت غير فاعل، وإن كان قولنا «ثبت» لا يفيد هذا المعنى.

وكل هذه الصفات التي بيَّنَّا أنها تفيد وجوده تجري عليه، جلَّ وعزَّ، فيما لم يزل، ولا يُوجِب إجراؤها عليه التشبيه بسائر مَن يوصف بذلك في الشاهد لما قدّمنا ذكره.

[و ـ] الكلام في سميع وبصير ومُدرِك وما يقارب ذلك من الأوصاف

[وصفه تعالى بأنه سميع بصير وتأويل أبي علي وأبي هاشم لها]

اعلم أنه سبحانه يُوصَف بأنه سميع بصير ويراد بذلك أنه على حال لاختصاصه بها يُدرك المسموع والمبصَر إذا وُجدا. وقد بيَّنَّا من قبل أنه لا يرجع بهذه الحال إلى كونه حيًّا وأنه لا صفة للسميع بكونه سميعًا زائدة على ذلك. وقد كشفنا القول فيه من قبل، فلا وجه لإعادته.

فأما الحدّ الشامل في ذلك فهو ما حصل على حال لاختصاصه بها يصحّ أن يدرك المسموعَ والمبصَرَ إذا لم يكن هناك منع. وهذا الحدّ الشامل لكل سميع وبصير، محدَثًا كان أو قديمًا، لأنه تعالى يصحّ أن يسمع المسموع إذا وُجِدَ، بمعنى أن ذلك لا يستحيل فيه كما يستحيل ممَّن ليس بحيّ. فأما وصفه تعالى بأنه سامع فصحيح، ويراد بذلك أنه أدرك المسموع. وكذلك قولنا مبصِر ورائي ومدرِك.

وقد قال شيخنا أبو علي: إن سميع لا يتعدّى إلى مسموع، فيُوصَف، جلَّ وعزَّ، بذلك فيما لم يزل، وإن سامع يتعدّى إلى مسموع، فلذلك لم يُوصَف به فيما لم يزل. وقال شيخنا أبو هاشم: إنه لا يعتبر بالتعدّي في هذا الباب على الوجه الذي سلكه أهل العربية في التعدّي، لأن عالـمًا وعليمًا يستويان في هذا الباب، وإن كان أحدهما بزِنَة فعيل وسميع والآخر بزِنة فاعل وسامع. قال: والصحيح أن يقال إنه إنما لم يُوصَف بذلك فيما لم يزل لأن سامعًا يفيد وجود المسموع في المعنى، من حيث لا يجوز أن يسمع السامع إلا الموجود، ولا يجوز أن يدرِك إلا ما قد وُجد لاستحالة إدراك المعدوم.

وقد بيَّنَّا في باب الرؤية أن المعدوم يستحيل أن يُرى ويُدرَك لأمر يرجع إلى عدمه، وأن الذي يصحّ أن يُدرَك هو الموجود. فلذلك لم نقل في الله تعالى إنه سامع رائي مدرِك مُبصِر فيما لم يزل، إلا أن يُراد برائي ومُبصِر أنه عالِم، فيجري عليه فيما لم يزل على ما قدّمنا القول فيه. فلذلك لا يُوصَف تعالى بأنه سامع إلا عند وجود المسموع وإدراكه له. وقول شيخنا أبي علي إن ذلك بمنزلة قولنا: الله تعالى عالِم بوجود الدنيا في أنه من حيث تعدّى إلى موجود لم يُستعمل فيه فيما لم يزل، وإن وُصِف بأنه عالِم لم يزل مُرسلًا، ولذلك قال: إنه يُوصَف بأنه سامع مُبصِر رائي لنفسه كما يُوصَف بأنه سميع لنفسه.

وقد قال شيخنا أبو هاشم: إن الذي شبّهه به لا يصحّ، لأن وصفه تعالى بأنه عالِم بوجود الدنيا يفيد فيه أمرين: أحدهما ما يختصّ به في كونه عالمًا، والثاني وجود المعلوم، فإذا قلنا: إنه عالِم، أفدنا به ما أفدناه بالأول، وإن اختلفت العبارة، وليس كذلك الوصف له بأنه سميع، لأنه يفيد غير ما يفيده وصفه بأنه سامع. ولهذا المعنى قال: إن وصفه بأنه سامع مُدرِك لا يجوز أن يكون للنفس؛ وقد بيَّنَّا من قبل القول في ذلك، فلا وجه لإعادته.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه ناظِر]

فأما وصفه بأنه ناظر فإنه لا يصحّ، لأن هذه اللفظة تستعمل في الشاهد، لا بمعنى الرؤية، لكن بمعنى تقليب الحدقة نحو الشيء التماسًا لرؤيته، وذلك يستحيل فيه، جلَّ وعزَّ، ولذلك قلنا إنه لا يقال إنه يقلب حدقته نحو الشيء، ولا يقال إنه ينظر فيه، وإن صحَّ أن يقال إنه ينظر بمعنى الرحمة والإنعام، ولا يقال ينظر بمعنى يفكر.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه شامٌّ ذائِق]

وأما وصفه، جلَّ وعزَّ، بأنه شامٌّ ذائق، فقد بيَّنَّا أنه لا يصحّ عليه، لأنه استُعمل في الشاهد في طريق إدراك الطعوم والأراييح على وجه تحصل معه مُلامسة الحاسّة لمحل الطعم والرائحة، وذلك يستحيل فيه، جلَّ وعزَّ، فيجب أن لا يُوصَف بذلك.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه يحسّ]

ولا يُوصَف تعالى بأنه يحسّ، لأن ذلك يُستعمل فيمن يُدرِك ويعلم بحاسّة، وذلك يستحيل على الله تعالى.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه مُشاهِد]

فأما وصفه بأنه مُشاهِد، من حيث إدراك المُدرَكات فلا يصحّ، لأن ذلك إنما يستعمل فيمن يقابل غيره ويصحّ معنى الحضور والغيبة والقُرْب والبُعْد عليه، وذلك يستحيل عليه، جلَّ وعزَّ، فلذلك لا يُوصَف إلا على جهة المجاز، ويراد به أنه عالِم بهذه الأمور كعلم المُشاهِذ للشيء. وعلى ذلك يقال إنه شاهد كل نجوى، يُراد بذلك أنه عالِم بنجواهم ومقاصدهم. وكل صفة تفيد الإدراك للشيء أو إدراك أمر مخصوص فإنها لا تستعمل فيه، جلَّ وعزَّ فيما لم يزل، لاستحالة وجود المُدرَكات فيما لم يزل، ومتى وُجِدَت وُصف بأنه رائي لها ومُدرِك. وكل ذلك لا يمنع من أن تكون هذه الصفات من صفات الذات على كِلا المذهبين، وإن كان شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، يقول فيها إنها غير مُسْتَحقّة للذات ولا لعلة، لا لهذا الوجه، ولكن لِما قدّمنا ذِكره من قبل.

[ز ـ] الكلام في وصفه تعالى بأنه واحد وما يتصل بذلك

[وصفه تعالى بأنه واحد ووصف الإنسان بذلك]

قد بيَّنَّا من قبل أنه تعالى يُوصَف بأنه واحد على الحقيقة، ويُراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعَّض تفرقة بينه وبين ما يجوز عليه التجزؤ والتبعُّض. وعلى هذا الوجه أجروا هذه اللفظة في الشاهد، لأنهم لمّا عقلوا الفصل بين ما يتجزأ ويتبعَّض ويكون جملة من الأسماء وبين ما لا يصحّ ذلك عليه، وصفوا ذلك بأنه واحد ليفرِّقوا بينه وبين الجملة. وقد ثبت أنه تعالى بمنزلة السواد الواحد في هذا الوجه، فيجب أن يُوصَف بأنه واحد. وهذا الوصف يفيد في التحقيق النفي، وإن كان لفظه لفظ الإثبات؛ ولذلك قلنا إنه لا يقال على هذا الوجه إنه واحد لنفسه، لأن صفات النفي لا تُستحق للنفس ولا للعِلَل. والذي قال شيخنا أبو هاشم أنه واحد لا لنفسه ولا لعلّة، ذكره، والله أعلم، على جهة التقريب، لأنه الذي بنى أصل الكلام في هذا الباب.

فأما وصفهم للإنسان بأنه واحد، فمن الناس مَن يقول إنه توسُّع، لأنه في الحقيقة جملة من الأجزاء. وإنما قيل إنسان واحد بمعنى أنه جملة واحدة، كما قيل ذلك في العشرة إنها عشرة واحدة. والذي قاله شيخنا أبو هاشم في ذلك أن وصفهم للإنسان بأنه إنسان واحد حقيقة، لأنه من حيث كان إنسانًا، وجب أن لا يتجزّأ ولا يتبعَّض. ألا ترى أن هذا الاسم لا يقع على بعضه فحلَّ في الوجه الذي صار إنسانًا محل الواحد في الحقيقة الذي لا بعض له. وعلى كِلا الوجهين يجب وصفه تعالى بأنه واحد على الوجه الذي ذكرناه.

ويُوصَف تعالى بأنه واحد في القِدَم والإلـٰهية إلى سائر ما يستحقه من الصفات النفسية، وهذا عند شيخنا حقيقة. وهذه الصفة ترجع إلى معنى الإثبات، لأنها تفيد ما هو عليه في ذاته من الصفات النفسية.

وقد قال شيخنا أبو هاشم: إن وصف المنفرد بالصفة بأنه واحد فيه حقيقة، ولذلك يقال في سيد القوم إنه واحدهم إذا انفرد بصفات اختصّ بها دونهم. وهذا الوصف، وإن أفاد ما هو عليه، جلَّ وعزَّ، من الصفات النفسية، فإنه يفيد أنه لا مُشارِك له فيها، وذلك بمنزلة النفي في بابه، وإن لم يكن نفيًا على الحقيقة.

وقد بيَّنَّا من قبل أن شيخنا أبا علي يصفه تعالى بأنه واحد على وجوه ثلاثة وأنها ترجع إلى القسمين اللذين ذكرناهما.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه فرد وتأويل أبي علي الجبائي لذلك]

ويُوصَف تعالى بأنه فرد، لأن معناه معنى واحد، ولذلك يقال: إن فلانًا فرد عصره، كما يقال: هو واحد عصره. وقد قال شيخنا أبو علي: إنه يُوصَف بأنه فرد منفرد فيما لم يزل، ويعني بذلك أنه لم يزل موجودًا وحده لا موجود معه غيره، وأنه لا شريك له ولا نظير. والأقرب في وصفنا له بأنه فرد منفرد أنه يُستعمل على هذا الوجه، ولا يُراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعّض، ولذلك لا يكاد يستعمل ذلك في الجوهر الواحد. ووصفه تعالى بأنه واحد على كِلا الوجهين يجري عليه فيما لم يزل.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه فذّ]

فأما وصفه، جلَّ ثناؤه، بأنه فَذٌّ، فلا يصحّ على الحقيقة، لأن ذلك يُنْبىء عن قلّة الشيء، ولذلك يقال: لا يجيؤنا فلان إلا فذًّا، يُراد به قليلًا.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه وَتْر]

فأما وصفه بأنه وَتْر، فلا يصحّ على الحقيقة، لأن ذلك لا يفيد كونه واحدًا، وإنما يستعمل لتُفاد به التفرقة بين عدد الشفع والوتر، ويدخل الواحد في جملته كدخول الثلاثة والخمسة. وما يُروَى عن رسول الله، صلَّى الله عليه وسلّم، أن الله وتْر يحبّ الوتر، فيجب حمله، إن صحَّ، على المجاز، وأن المراد به أنه واحد.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه جزء]

ولا يجوز أن يُوصَف بأنه جزء؛ لأن هذه العبارة تُستعمل في الأصل على جهة الإضافة إلى الكل؛ ولا يصحّ في الحقيقة ذلك إلا على الجواهر التي يأتلف بعضها إلى بعض ويصحّ التجزؤ والانقسام فيها.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه صغير]

ولا يُوصَف تعالى بأنه صغير؛ لأن ذلك إنما يصحّ بأن يكبر بانضمام غيره إليه. ولهذا لا تُستعمل هذه اللفظة في الأعراض على الحقيقة. فلا يجب، إذا صحَّ وصفه بأنه كبير على الحقيقة على ما قدّمناه، أن يصحّ أن يُوصَف بأنه صغير؛ لأن قولنا كبير قد يُستعمل على وجهين: أحدهما يقتضي الصغير، وذلك يصحّ فيه تعالى، والآخر بمعنى السيد، ولذلك يصحّ فيه تعالى.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه شاذ]

ولا يُوصَف تعالى بأنه شاذ، لأن استعمال ذلك في الواحد مجاز، ولذلك لا يطّرد فيه. وإنما يُوصَف المنفرد عند القوم في بعض الأحكام أنه شذَّ عنهم على سبيل المجاز؛ فلذلك لا يصحّ أن يُستعمل فيه تعالى.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه وحيد]

ويُوصَف بأنه وحيد؛ لأن معناه معنى واحد. ومتى قيل في الواحد إنه وحيد بمعنى أنه لا عشيرة له. فذلك مجاز على جهة التشبيه.

[ح ـ] الكلام في وصفه سبحانه وتعالى بأنه غنيٌّ

[يصحّ وصفه تعالى بأنه غنيّ]

قد بيَّنَّا من قبل أنه يُوصَف، جلَّ وعزَّ، بأنه غني، وبيَّنَّا أن حقيقة هذه الصفة نفي الحاجة عمّن اختصّ بحال معها يصحّ الغنى والحاجة؛ وبيَّنَّا أن الجمادات لا يصحّ استعمال هذه اللفظة فيها، من حيث لم تكن بالحال التي معها يصحّ الغِنى والحاجة، وذكرنا فيه جملة تُغني عن الإعادة. فيجب أن يُوصَف تعالى بأنه غنيٌّ على الحقيقة فيما لم يزل ولا يزال. وإنما يقال غنيٌّ عن الأشياء، وإن كانت اللفظة تفيد النفي الذي لا يصحّ معنى التعلّق فيه، من حيث ثبت أن المُحتاج يحتاج إلى غيره من المعاني التي يلتذّ بها أو تؤدّيه إلى ذلك. فلما كان كونه غنيًّا يفيد نفي ما تقتضي الحاجة إثباته، لم يمتنع أن يتعدّى كتعدّي الحاجة، فصار في هذا الوجه بمنزلة الإثبات. وعلى هذا الوجه يقال في العاجز إنه عاجز عن كيت وكيت، من حيث كانت القدرة تتعلق بالغير، فأجرى العجز في هذا الوجه مجراه، وإن لم يُثبت ذلك معنى على الحقيقة.

[لا يُوصَف تعالى بكل صفة تقتضي معنى الحاجة]

ولا يُوصَف تعالى بكل صفة تقتضي معنى الحاجة، لأن كونه غنيًّا يمنع من ذلك، ولذلك لم يُوصَف بأنه يسرّ ويفرح ويخاف ويرجو ويغتمّ ويشفق إلى ما شاكله، لأن كل ذلك يقتضي جواز اللذّة والألم عليه، وقد بيَّنَّا استحالتهما عليه، جلَّ وعزَّ.

[ما رُوِيَ عن النبي ﷺ إنه قال:
«إن الله لأفرح بتوبة عبده من الواجد ضالَّته». فهو من أخبار الآحاد]

فأما ما رُوِيَ عنه، عليه السلام، أنه قال: «**إن الله لأفرح بتوبة عبده من الواجد ضالّته**»(١)، فهو من أخبار الآحاد التي ليست بمشهورة، وإن صحَّ فالمراد به المحبة والإرادة؛ لأنه تعالى يريد توبة العبد ويحبّها، فكأنه قال: إن توبة العبد أحبّ إلى الله من محبة صاحب الضالَّة وجود ضالّته.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه غيور، وتأويل حديث نبوي]

ولا يُوصَف، جلَّ وعزَّ، في الحقيقة بأنه غيور؛ لأن ذلك إنما يصحّ على مَن تجوز عليه اللذّة فيغار على مَن يشتهيه ويلتذّ به ويكره مشاركة غيره له فيه؛ وذلك يستحيل عليه تعالى. وما يُروَى عنه، عليه السلام، أنه قال: «**إن الله تعالى غيور يحبّ كلَّ غيور**»(٢)، فإن صحَّ فالمراد به أنه يكره الفُجُور والمعصية ككراهة الغيور ذلك فيمن يختصّ بمحبته من امرأة أو غيرها.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه شجاع]

ولا يُوصَف بأنه شجاع، لأن الشجاعة هي الجرأة على المكاره والأمور المُخَوِّفة، وذلك يستحيل فِعله؛ فلذلك لا يُقال ذلك فيه.

---

(١) رواه النسائي في السنن الكبرى (٤/ ٤١٥) من حديث ابن مسعود، بلفظ: «لله أفرح بتوبة عبده من رجل ضلَّت له راحِلَته بدويّة مهلكة عليها طعامه وشرابه، فطلبها، حتى إذا بلغ الجهد قال: أرجع موضع رَحْلي فأموت فيه. فرجع فقام، فإذا راحلته عند رأسه عليها طعامه وشرابه».

(٢) لم أجده بهذا اللفظ، ولكن في الصِّحاح ما يشير إلى غيرة الله تعالى.

[ط ـ] الكلام في جملة من الأسماء التي تجري عليه فيما لم يزل وإن لم تفد فيما يختص به من الصفات الذاتية وما يتصل بذلك

[يصحّ وصفه تعالى بأنه شيء]

اعلم أنه، جلَّ وعزَّ، يُوصَف بأنه شيء، من حيث صحَّ أن يُعلَم ويُخبَر عنه. وقد سمَّى نفسه بذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌ﴾ [الأنعَام: الآية ١٩]، وبقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: الآية ٨٨]. وإنما وصفناه بذلك؛ لأن قولنا شيء يقع على كل ما يصحّ أن يُعلَم ويُخبَر عنه؛ ولذلك تُسمَّى به الأشياء على اختلافها واختلاف أوصافها وأجناسها، ولو كان لقبًا يختصّ شيئًا معيّنًا، لوجب أن يُخَصّ به دون غيره. ولو أفاد جنسًا أو صفةً لوجب أن يختصّ به دون غيره. وفي علمنا ببُطلان ذلك دلالة على صحة ما قلناه.

[شُبهة على وصفه تعالى بأنه شيء، ومقالات أبي علي الجبائي وأبي هاشم وأبي عبد الله في ذلك]

فإن قيل: قد ادّعيتم في جملة هذا الكلام أشياء: منها أن هذا الاسم ليس بلقب، ومنها أنه لا يفيد جنسًا من جنس ولا صفة من صفة، ومنها أنه يقع على كل معلومٍ مُخْبَرٍ عنه، فدُلّوا على ذلك أجمع ليتمّ لكم ما ذكرتموه. وكيف يصحّ أن تَدعوا أنه ليس بلقب ومن قولكم أنه لا يفيد في الحقيقة فيما يجري عليه أنه يصحّ أن يُعلَم ويُخبَر عنه، وما لا يفيد لا يُستعمل في الله تعالى على الحقيقة على ما قدّمتموه من أن أسماء الألقاب لا تصحّ فيه، جلَّ وعزَّ؟ وإذا كان هذا الاسم يقع على كل ما يصحّ أن يُعلَم ويُخبَر عنه، فكيف يقال إنه لا يفيد؟ ولو صحَّ القول فيه بأنه لا يفيد وإن كان هذه حاله، لصحّ في سائر

الأسماء أنها لا تفيد؟ وهلَّا قلتم إن هذا الاسم يفيد التفرقة بين ما يتعلق العلمُ به من الذوات وبين ما لا يتعلق به العلم مما يختصّ الذوات من الأحوال، فيكون مفيدًا على هذا الوجه؟ قيل له: إن هذا الاسم عند شيوخنا، وإن كان يجري على كل ما يصحّ أن يُعلَم ويُخبَر عنه فإنه لا يفيد ذلك فيه. ولا يمتنع أن لا يقع الاسم إلا على ما يختصّ بصفة، وإن لم يوضع ليفيده، لأن قولنا جسم لا يقع إلا على الجوهر، وإن كان لا يفيد ذلك فيها، وقولنا زيد لا يقع إلا على موجود، ولا يفيد ذلك فيه. وإنما قلنا إنه لا يفيد ذلك، لأن قول القائل: رأيت شيئًا، ورأيتُ، في الفائدة سواء، ولأنه لو قال قائل: رأيت شيئًا، لم يَفِد ما يفيده قولنا: رأيت سوادًا معلومًا، فلذلك قلنا: إنه يقع على كل ما يصحّ أن يُعلَم، وإن كان لا يفيد ذلك فيه. إلا أنه، وإن كان لا يفيد ذلك، فمن حيث يقع على كل ما هذه حاله، صار كأنه مفيد فلذلك وصفنا الله، جلَّ وعزَّ، به. ولا يمتنع أن يُقال إنه في حُكم اللقب، وإن لم يكن لقبًا، لأن اللقب هو ما عيّن الملقَّب وخصَّصه ليقع به التعريف الجاري مجرى التخصيص بالإشارة، وذلك لا يصحّ في قولنا شيء، فمن هذا الوجه لم يكن لقبًا، وإن كان في حكمه في أنه لا يفيد. وقد بيَّنّا ما كان يقوله شيخنا أبو هاشم من أنه، وإن كان لا يفيد، فهو مُخالف للقب، لأنه لا يفيد لأمر يرجع إلى مُسَمَّاه، لا إليه، ولذلك يصحّ نقله مع بقاء اللغة، ففارق اللقب وصار في حكم المُفيد، فلذلك أجرى عليه، جلَّ وعزَّ. وقد بيَّنّا ما يذهب إليه شيخنا أبو عبد الله وأنه يقول: إن الواجب أن يُقال: إنما أجريناه عليه تعالى سمعًا من جهة المصلحة، وإلا فمن جهة العقل يجب أن يكون كالألقاب في امتناع إجرائه عليه سبحانه، من حيث عُلِم أنه لا يفيد. وقد بيَّنّا ما عندنا فيه. وأما شيخنا أبو علي فقد قال: إنه يجب أن يسمى بذلك؛ لأنه لو لم يُسَمَّ به، لوجب أن يقال: إنه لا شيء، لأنه ليس بين قولنا شيء ولا شيء منزلة، وهذا يُوجِب نفيه. فإذا بطل ذلك وجب أن يُقال إنه شيء من حيث كان ثابتًا.

وقد بيَّن شيخنا أبو هاشم فساد هذا الكلام بأن قال: إن قولنا «شيء» ليس بإثبات؛ لأنه يقع على المعدوم كوقوعه على الموجود؛ فليس بأنه يقال، وحاله هذه، إنه إثبات بأولى من أن يقال إنه نفي؛ فلقائل أن يقول إنه تعالى لا يسمى

بذلك، وإن كان مُثبتًا، فليس في نفي الاسم نفيه، كما ليس في إثباته. وبيَّن أيضًا أن قولنا: «لا شيء» لا يفيد دون أن يقرن بغيره، فيقال: لا شيء محدَثًا، ولا شيء جسمًا أو مذكورًا. وبيَّن أنه يصحّ أن يقال: إنه جلَّ وعزَّ، لا شيءٌ جسمٌ ولا شيءٌ محدَثٌ، فتُنفى بذلك عنه الجسمية والحدوث.

وأما القول بأنه لا شيء بانفراده فإنه لا يصحّ. وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريَم: الآية ٩] فإنما أفاد، لأن في الكلام حُذف ولم تَكُ شيئًا مذكورًا أو بيِّنًا، لأن مخرج الكلام الامتنان عليه، فلا يصحّ أن يُراد به إلا ما قلناه، فوجب أن يكون، جلَّ وعزَّ، إنما يُوصَف بأنه شيءٌ، من حيث صحَّ أن يُعلَم ويُخبَر عنه على ما قلناه.

وإنما قلنا إنه لا يفيد جنسًا من جنس، أو صفة من صفة لأنه يقع على الأشياء على اختلاف أجناسها وأوصافها إذا اشتركت في أنه يصحّ أن تُعلَم وأن يُخبَر عنها؛ فيجب أن تكون جاريةً على كل ذلك من غير أن تفيد الجنس أو الصفة.

فإن قيل: هلَّا قلتم إنه يفيد الحدوث أو الوجود، فلا يجري إلا على الحوادث فقط أو على الموجود دون المعدوم؟ قيل له: لأن أهل اللغة قد أجروا ذلك على الأمور المُشاهَدَة، وإن كان فيهم مَن يخطر بباله حدوثها أو اعتقد قِدَمها، ولذلك يبطل القول بأنه يفيد الحدوث. وبعد، فقد ثبت استعمال ذلك فيه تعالى، وإن كان قديمًا، وثبت أن مَن اعتقد في الأجسام القِدَمَ فقد وصفها بأنها أشياء، وذلك يُبطِل هذا القول. على أنه، جلَّ وعزَّ، قد وصف المعدوم بأنه شيء بقوله، جلَّ وعزَّ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النّحل: الآية ٤٠]. وقد ثبت عن أهل اللغة تسميتُهم المعدوم بشيء، وذلك يُسقِط هذ القول.

[مقالة أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم: قد صحَّ أن القائل يقول: علمتُ شيئًا موجودًا وعلمتُ شيئًا معدومًا، ولو كان هذا الاسم يختص الموجود، لوجب أن يكون قول القائل: «علمتُ شيئًا معدومًا» متناقضًا، فإذا بطل ذلك عُلِم أنه يجري على

المعدوم والموجود جميعًا وليس لأحد أن يقول: إن قولهم «علمت شيئًا معدومًا» مجاز، لأنه لا فَصْل بين هذا القول وبين قول مَن قال: إن قولهم «علمتُ شيئًا موجودًا» مجاز، لأنهم يستعملون ذلك في الأمرين سواء؛ ولذلك لا يُستَفاد بقول القائل: «علمتُ شيئًا» أن الذي علمه موجود أو معدوم. فصَّح بذلك أن هذه اللفظة لا تفيد جنسًا ولا صفة، وأنها تجري على كل ما يصحّ أن يُعلَم ويُخبَر عنه، فيجب أن يُسمَّى تعالى بذلك.

[سؤال موجّه إلى أبي عبد الله]

وقد سُئِل شيخنا أبو عبد الله عن هذه اللفظة، هل يقال فيها إن لها حدًّا وحقيقة؟ فامتنع من ذلك وأجراها مجرى اللقب، وقال: إن الحقيقة إنما تصحّ في الأسماء التي تبيِّن مُسَمَّاه من غيره بما تفيده، وذلك لا يصحّ في قولنا شيء.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه ذات]

ويُوصَف تعالى بأنه ذات، لأن الغرض بذلك بتعارف المتكلِّمين أنه مما يصحّ أن يختصّ بصفات تبين من غيره. وقد ثبت أن هذه حال القديم تعالى، فيجب جواز ذلك فيه، وإن كان لفظة ذات في الأصل تُستعمل مضافًا لا مطلقًا، ولذلك نقول: إنه عالِمٌ لذاته، وإن ذاته ذاتٌ عالِمةٌ قادرةٌ حيّةٌ.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه معنى وتأويل أبي علي الجبائي لذلك]

ولا يُوصَف بأنه معنى. قال شيخنا أبو علي: لأن المعنى هو قصد القلب بالكلام إلى المراد، ولذلك يقال: إن معنى هذا الكلام كيت وكيت، وإن معناي بهذا الخطاب كذا كذا، ويقول القائل لصاحبه: ما معناك في هذا الكلام؟ ويقال: إنه، جلَّ وعزَّ، معنيّ بالتشديد، لأنه المقصود بالكلام والإخبار، فيصحّ ذلك فيه.

وقد تعارف المتكلِّمون استعمال هذه اللفظة في العِلل، فيقولون: إن المتحرِّك متحرِّكٌ لمعنى، ويقيمونه مقام قولهم: إنه متحرِّك لعلّة. فعلى هذا الوجه، لا يُستعمل فيه تعالى أيضًا.

وربما يقال في الشيء المُثبَت: إنه معنى؛ كما نقول: إن التأليف معنى. فعلى هذا الوجه يجب أن يقال فيه تعالى: إنه معنى. لكن ذلك إنما يُستعمل في هذا الوجه على هذا المجاز والتشبيه بالمقصد؛ لأن ما يصحّ أن يقصد إليه أُجرِي عليه الاسم الذي يتعلق بالقصد؛ فلذلك لا يستعمل فيه. جلَّ وعزَّ.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه نفس]

فأما وصفه، جلَّ وعزَّ، بأنه نفس فلا يصحّ؛ لأن حقيقة ذلك إنما تصحّ في أجسام مخصوصة، أو يستعمل ذلك على سبيل الإضافة في ذوات الأشياء؛ فلذلك لم يستعمل فيه، جلَّ ذكره، مطلقًا، وإن ساغ عندنا أن يقال فيه، جلَّ وعزَّ، عالم لنفسه، لأنه لا إيهام فيه على وجه.

وأما قولنا غير فإنه لا يستعمل فيه إلا على وجه الإضافة إذا زال الإيهام عنه. وكذلك قولنا وجه. ويوصف تعالى بأنه غير الأشياء، ويُراد بذلك أنه يختصّ بصفات دونها أو يصحّ ذلك فيه دونها؛ لأن هذا معنى الغيرية وإن كان من جهة اللفظ إنما قال إنه غير، متى أختصّ بذكر دون ما قيل إنه غيرٌ له؛ لأن كل شيئين ذُكِرا بذِكرَيْن، فلا فرق بين القول بأن أحدهما ليس هو الآخر وبين القول بأنه غيرُه.

وعند شيخنا أبي علي، أنه غيرٌ لغيره لنفسه، ويقول: إن صفات النفي تستحق للنفس. وعند شيخنا أبي هاشم إنه غير الأشياء؛ ولا يقال ذلك لأنه نفي، وإن كان يصفه بذلك، جلَّ وعزَّ، فيما لم يزل ولا يزال. وقد بيَّنَّا القول في ذلك وذكرنا أن الصحيح ما قاله شيخنا أبو هاشم وأن الكلام بينهما في التحقيق خلاف في عبارة؛ فلا طائل في إعادته.

[يصحّ وصفه تعالى بكل صفة تجري مجرى الاشتقاق من علم العالِم به]

ويُوصَف تعالى بكل صفة تجري مجرى الاشتقاق من علم العالِم به، فلذلك يقال: إنه معلوم مذكور مُخبر عنه. ولذلك قال شيخنا أبو علي: إنه يقال

إنه تعالى موجود فيما لم يزل، بمعنى معلوم؛ لأنه، جلَّ ثناؤه، عالم بنفسه، فهو موجود من هذا الوجه. ولا يقال: إنه مذكور فيما لم يزل؛ أو مُخبَر عنه لاستحالة وجود الكلام والخبر من غيره ومنه فيما لم يزل، وإنما يوصَف بذلك عند وجود الكلام منه أو من غيره، وإن صحَّ أن يقال: إنه معلوم فيما لم يزل، لأنه سبحانه عالم بذاته.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه حَسَنٌ]

ولا يُوصَف تعالى بأنه حَسَنٌ لأن هذه اللفظة تُستعمل على وجهين:

أحدهما: في الحَسَن الذي يُستجلى من جهة المنظر وغيره كالصورة الحسنة.

والثاني: يراد به أنه حادث لا يُستحق به الذّمّ، فصلًا بينه وبين القبيح الذي يصحّ استحقاق الذّمّ به، وكِلا الوجهين يستحيل عليه تعالى. وإنما يقال: إنه مُحسِن، إذا فعل الأفعال الحسنة أو الإحسان.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه كامل تامّ]

ولا يُوصَف تعالى بأنه كامل تامّ، لأن الكامل هو مَن تمَّت خِصالُه وأبعاضُه، فيقال عند ذلك إنه كامل في خصالِه أو في أبعاضه، ويقال إنه ناقص فيهما إذا قصر حاله عن حال غيره، وذلك يستحيل فيه تعالى، ولذلك لا يقال إنه تام أو وافر.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه قدّوس]

ويُوصَف تعالى بأنه قدّوس، ويُراد به مُنَزَّه عمّا جاز على عباده من اتخاذ الصاحبة والولد وعمّا يُنسَب إليه من العيب الذي يجب تنزيهه عنه.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه مُهَيْمِنٌ]

ويُوصَف تعالى بأنه مُهَيْمِنٌ، وهو الشهيد. قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: الآية ٤٨]، أي شاهِدًا عليه. وقيل: إنه بمعنى أمين عليه. وقالوا: مُهَيْمِنٌ مبني على

أمين، كما بُنِي نظير ومنتظر من منظار. قال الطرمَّاح:

كبزغ البيطر الثقف رهص الكوادن(١)

وقال النابغة:

طعن المبيطر إذ يشفي من العضدِ

والأصل كان مؤيمن ثم قُلِبَت الهمزة هاء لقُرب مخرجيهما، كما قُلِبَت في أرقت الماء، فيقال هرقت، وقالوا: ماء مهراق والأصل فيه ماراق. وقالوا: أيهات وهيهات، واناك وهناك، فأبدلوا من الهمزة هاء. وأنشد الأخفش:

فهياك والأمر الذي إن توسّعت ... موارده ضاقت عليك مصادره(٢)

وأمين اسم من أسماء الله سبحانه. وقال العباس، رضي الله عنه، في النبي ﷺ:

حتى احتوى بيتك المهيمن من ... خندف علياء تحتها النطق(٣)

أراد حتى احتويت يا مهيمن من خندف عليا فأقام البيت مقامه.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه سُبُّوح]

ويُوصَف، جلَّ ثناؤه، بأنه سُبُّوح؛ ومعناه أنه مُنَزَّه عن اتخاذ الصاحبة والأولاد وعن فِعْل القبائح.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه فوق الأشياء]

وأما وصفه، جلَّ ذِكره، بأنه فوق الأشياء فيصحّ على طريق التقييد، بأن يقال: فوقهم في القدرة والعلم والحكمة، فأما على الإطلاق، فلا يصحّ فيه؛ لأنه يُنبىء عن الارتفاع في المكان والمحاذاة، وذلك يستحيل فيه، جلَّ وعزَّ.

(١) البيت في ديوان الطرماح، وروايته كاملًا:

يساقطها تترى بكلّ خميلة ... كطعن البيطر الثقف رهص الكوادن

(٢) البيت للطفيل الغنوي في ديوانه. وفيه: «تراحبت» بدل «توسَّعت».

(٣) البيت في أخبار أبي القاسم الزجاجي ص ١٠٣؛ وفي أمالي الزجَّاجي ص ٧٧؛ والحماسة المغربية للجراوي ص ٨؛ وحماسة الظرفاء للزوزني ص ٢١٨.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه قريب من الخلق وتأويل الجبائي لذلك]

فأما وصفه تعالى بأنه قريب من الخلق على الحقيقة، فلا يصحّ، لأن القُرْب والبُعْد إنما يجوز على الأجسام، ويصحّ ذلك على جهة المجاز، من حيث كان عالِمًا بنا وبأعمالنا لعلم القريب بما لا حجاب بينه وبينه وبقُرب العباد إلى الله بالطاعات، مجاز؛ لأن المراد بذلك طلب المنزلة عنده، ولا يُراد به طلب القُرْب منه.

وقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إن الله تعالى لا يُوصَف بأنه حق على الحقيقة، لأن ذلك عبارة عن الأمر الحادث الذي ينفصل به من الباطل، ويتعالى عن ذلك. وتأوّل قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ﴾ [الحَجّ: الآية ٦]، على أن المراد به أن عبادة الله هو الحق وعبادة غيره هو الباطل. ويجوز أن يُعنَى به أنه هو الباقي المُحيي المُميت المعاقب، وأن ما يدعون من دونه هو الباطل أنه يبطل ويذهب ولا يملك لأحد ثوابًا ولا عقابًا.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه لطيف]

ولا يُوصَف تعالى بأنه لطيف، لأن حقيقة ذلك إنما تصحّ فيما يجوز عليه اللطافة والكثافة من الأجسام والجواهر، والله يتعالى عن ذلك. ويجوز أن يقال مفيدًا أنه لطيف التدبير والصّنع.

[لا يصحّ وصفه بأنه رفيق]

وقال شيخنا أبو علي، رحمه الله: لا يُوصَف بأنه رفيق، لأن الرِّفق هو الاحتيال للأمور والتوصّل إلى ذلك؛ ويستحيل ذلك على الله سبحانه.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه جميل نبيل]

ولا يُوصَف تعالى بأنه جميل نبيل لمثل ما له، قلنا إنه لا يُوصف بأنه حسن.

[لا يصحّ وصفه بأنه يضحك]

ولا يُوصَف بأنه يضحك، لأن الضحك هو تفتّح وإشراق يحصلان في الوجه على بعض الوجوه، وذلك لا يصحّ على الله، تقدّس اسمه، ولذلك قالوا: تضحك الأرض من بكاء السماء، إذا تفتحت بالنبات، وإن جاز أن يقال: أضحَك غيره.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه يعجب]

ولا يُوصَف، جلَّ وعزَّ، بأنه يعجب، لأن ذلك إنما يصحّ فيمن علم شيئًا لم يعلمه عند ذلك التعجّب، وذلك يستحيل عليه، عزَّ اسمُه.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه يشبه الأشياء]

ولا يُوصَف تعالى بأنه يشبه الأشياء، لأن الاشتباه بين الشيئين إنما يكون بالاشتراك في صفة النفس، فكل لفظة تفيد هذا الوجه إما لفظًا أو معنى، فيجب أن لا تستعمل فيه وأن لا يقال إنه يشبه الأشياء في الحقيقة. ومتى قيد على وجه يزول به الإيهام، نحو القول بأنه يشبه الأشياء في أنه موجود وليس بمعدوم، ولا يشبهها في أنه قديم وهي محدثة، صحَّ. وقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: إن الاشتباه يقع بين شيئين على الوجه الذي ذكرناه وبمعنى الاشتباه في المنظر والمجسّ، وذلك لا يصحّ فيه، جلَّ وعزَّ، فلذلك لا يُقال فيه هذا القول.

[يصحّ وصفه تعالى بأنه طاهر على رأي أبي علي الجبائي]

وقال شيخنا أبو علي رحمه الله: يُوصَف بأنه طاهر، ويُراد به أنه مُنَزَّه عن الأفعال القبيحة وما يجوز على خلقه من صفات النقص، وإن كان لا يصحّ أن يُوصَف به على غير هذا الوجه.

[لا يصحّ وصفه بأنه نظيف]

ولا يُوصَف بأنه نظيف، لأن ذلك مأخوذ من إزالة الدَّرَن والغسل، وذلك لا يصحّ فيه.

[لا يصحّ وصفه تعالى بأنه ذخر]

ولا يُوصَف تعالى بأنه ذخر، لأن ذلك إنما يستعمل حقيقة فيما يستند إليه.

وهذه الجملة قد كشفت لك عمّا يصحّ أن يجري عليه تعالى من الصفات لذاته ولما هو عليه في ذاته من صفات التوحيد وما شاكله. وجملة ما ذكرناه ينقسم إلى قسمين: أحدهما يفيد ما يختصّ به من الأحوال، نحو كونه عالمًا قادرًا، والآخر يفيد نفي ما يستحيل عليه من الأوصاف، نحو كونه غنيًّا واحدًا. وينقسم من وجه آخر على قسمين: أحدهما يجري عليه فيما لم يزل، لأنه لا يفيد في اللفظ ولا في المعنى وجود غيره، ومنه ما لا يجري عليه فيما لم يزل، لإفادته وجود غيره. وينقسم من وجه آخر: ففيه ما يفيد حالًا هو عليه، وفيه ما يفيد ما يجري مجرى الاشتقاق، نحو وصفنا له بأنه معلوم إلى ما شاكله.

فأما الكلام في صفات الأفعال وما يجري مجراها مما يفيد نفي فعل مخصوص وفي وقت مخصوص وما يجري عليه على سبيل اشتقاق من فعل له أو فعل للعبد، فسوف نذكره في آخر الكلام في العدل، لأن الكلام في المعاني يجب أن يُقَدَّم على الكلام في الأسماء.

تمَّ الكلام في التوحيد

ويتلوه الكلام في العدل

والحمد لله ربّ العالمين وصلواتُه وطيبُ سلامه على محمد وآله الطاهرين

فهرس المحتويات

ب ـ الكلام على المجوس

ج ـ الكلام على النصارى

د ـ الكلام على الصابئين

هـ ـ الكلام على أهل الأصنام ومذاهب العرب في الجاهلية

الباب الثاني: أسماء الله تعالى

أ ـ الكلام في ما يتعلق بأسماء الله تعالى وصفاته وما يدخل فيه من الفصول

ب ـ الكلام في ذكر أسماء الله تعالى وصفاته المفيدة لما يرجع إلى ذاته وما يتصل بذلك

ج ـ الكلام في وصف الله تعالى بأنه عالِم وسائر ما شاكله من الصفات

د ـ الكلام فيما يفيد كونه حيًا من الأسماء والصفات

هـ ـ الكلام في وصفه سبحانه بأنه موجود وما شاكله من الأسماء والأوصاف

و ـ الكلام في سميع وبصير ومُدرِك وما يقارب ذلك من الأوصاف

ز ـ الكلام في وصفه تعالى بأنه واحد وما يتصل بذلك

ح ـ الكلام في وصفه سبحانه وتعالى بأنه غنيٌّ

ط ـ الكلام في جملة من الأسماء التي تجري عليه فيما لم يزل وإن لم تفد فيما يختص به من الصفات الذاتية وما يتصل بذلك